Р. А. Симонов

ЛИТЕРАТУРА ДРЕВНЕЙ РУСИ В КАЛЕНДАРНО-МАТЕМАТИЧЕСКОМ И СОКРОВЕННОМ КОНТЕКСТАХ*

До недавнего времени сама постановка вопроса о достаточно широком использовании математики в духовной культуре Руси вызвало бы некоторое удивление. Однако многолетние изыскания В. М. Кириллина показали, что одной из оригинальных особенностей древнерусской литературы является употребление писателями числовой символики[1]. Числовая символика (нумерология) связана с математическим знанием. Подход к числам как изначально сакрализованным сущностям подтверждается древнерусской календарно-математической традицией, которая в целом отличалась сакральным характером[2]. В. М. Кириллин видит в этом подтверждение склонности «средневекового сознания к мистицизму вообще и сакрализации числовых отношений в частности»[3]. Не только знания о числах, но и другие сведения из области математической культуры могли получить отражение в духовной литературе. Например, для церкви важное значение имели пасхальные расчеты. Поэтому духовные сочинения могут содержать некие следы тех календарно-вычислительных методов и средств, которые использовались на Руси. В настоящей работе устанавливаются и интерпретируются соответствующие календарно-математические реминисценции в трех выдающихся произведениях: «Слове о законе и благодати» Илариона (1-я пол.

---

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (код проекта № 01-03-66313).

XI в.), Житии Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым в кон. XIV – нач. XV в., и «Сказании о Мамаевом побоище» (нач. XVI в.)

1. Метафоры о Луне и Солнце «Слова» Илариона в историографии

«Слово о законе и благодати» – древнерусское произведение, отличающееся совершенством и яркостью художественной формы, цельностью идейно-политического содержания. Здесь впервые на высоком эстетическом уровне провозглашается патриотическая идея о величии Руси и ее равенстве с другими странами христианского мира. «Слово» написано после 1037 г., но не позже 1050 г., так как в произведении в качестве здравствующей упоминается жена Ярослава Мудрого св. Ирина (Ингигерд), умершая в указанном году. Автором «Слова» считается Иларион, которого при Ярославе Мудром собор русских епископов без санкции Константинопольского патриарха поставил в 1051 г. Киевским митрополитом. Сочинение написано до митрополичьего периода жизни Илариона. Оно привлекает пристальное внимание ученых[4].

Более ста лет назад Ф. Г. Калугин отметил наличие в «Слове» «красноречивых оборотов и картинных сравнений», среди них – противопоставления Луны Солнцу как «метафорического выражения о законе и благодати»[5]. Использование этих метафор позволило Илариону усилить художественную убедительность идеи о превосходстве христианства над иудаизмом: «Ведь исчезает свет луны, лишь только воссияет солнце. Так и закон (миновал) в явление благодати... Христиане же созидают спасение свое в (сиянии) солнца благодати»[6].

По Н. Н. Розову «Слово» имеет календарную подоснову: оно написано на евангельский текст, читаемый лишь один раз в году – в первый день Пасхи. Второй евангельский текст, тема которого развивается в «Слове», относится к празднику Благовещения. На этом основании он выдвинул идею о создании произведения ко дню наибольшего сближения праздников, что происходило сравнительно редко. Благовещение празднуется по юлианскому календарю 25 марта. Христианская Пасха в 1049 г. была 26 марта.

К этому дню, по мысли Н. Н. Розова, и было приурочено произнесение «Слова» Иларионом. Здесь из всех праздников упомянуто только Благовещение, а название «Пасха» и производные от него отсутствуют, хотя цитируются пасхальные тропарь и прокимен[7]. В «Слове» также перечисляются 17 противопоставлений божеского и человеческого у Христа, которые, как отмечает Т. А. Сумникова, образуют «пасхальный круг чтений в православной церкви»[8].

Идея о календарно-пасхальной основе «Слова» Илариона и его датировке 1049 г. разделяется не всеми авторами. Так, Д. С. Лихачев склонялся к гипотезе М. Д. Приселкова, считавшего, «по-видимому, правильно, что оптимистический характер "Слова" указывает на его составление до несчастного похода Владимира Ярославича на Константинополь в 1043 году»[9]. Пасха 26 марта была не только в 1049, но и в 1038 г. Если принять в качестве даты произнесения «Слова» 26 марта 1038 г., тогда вывод о его календарно-пасхальном происхождении (по Н. Н. Розову) будет отвечать и датировке М. Д. Приселкова – Д. С. Лихачева (до 1043 г.). Подробно о 1038 г. как дате создания «Слова» пишет А. Н. Ужанков[10].

По мнению академика М. Н. Тихомирова, противопоставление в «Слове» Солнца Луне отражало конкретную историческую реальность: военно-политическое противостояние Ярослава Мудрого князю Мстиславу Черниговскому и Тмутараканскому (умер в 1036 г.), действовавшему «с помощью печенегов и хазар, среди которых была распространена иудейская вера»[11]. К этим событиям ближе 1038 г. (чем 1049 г.) как время создания «Слова».

Комментируя сравнения Луна – иудаизм, Солнце – христианство, В. В. Мильков предположил, что они имеют календарный смысл: «Отождествление основано на том, что иудеи вели счет по лунному календарю, тогда как христиане пользовались солнечным», однако не исключалось и «символическое уподобление ночи смерти»[12].

Идея В. В. Милькова об использовании Иларионом в метафорическом выражении реальности календарных циклов коррелирует с астрономическим содержанием Библии, изученным А. Бобринским. По его мнению, из Библии следует, что Бог создал Солн-

це и Луну с двоякой целью — света (освещения) и календаря: «Здесь указывается на две службы, которые служили солнце и луна: первая служба это источник света, вторая служба это измерение времени»[13].

В контексте гипотезы о календарно-пасхальной подоснове «Слова» приобретает актуальность вопрос о реальном календарном источнике, который мог использовать Иларион при расчете (или проверке) даты Пасхи.

2. Эквивалентность метафор о Луне и Солнце в «Слове» Илариона (Х в.) и «Синтагме» Матфея Властаря (XIV в.)

Кажется, осталось незамеченным наличие метафор «Слова» в знаменитой «Синтагме» византийского духовного писателя и ученого XIV в. Матфея Властаря (Властариса). Он писал: «...луна, изображая Моисеев закон, тускло освещающий, в ночи заблуждения многобожного, истину богопознания, таинство для наибольшей части людей неизреченное, и как бы во мраке скрывающий совершенный свет Трисвятого Божества, — не без основания показывает ветхозаветную Пасху. Напротив, солнце, приятное всем для зрения, изображая светлое благодати озарение, простирающее ясный и открытый луч истины, как бы в полдень, изображая Солнце правды, открывающее для всех познание Троицы, — справедливо показывает истинную (христианскую) Пасху»[14]. В приведенной выдержке Матфеем Властарем используются те же сравнения и в том же смысле, как в «Слове» Илариона. Здесь Луна ассоциируется с Моисеевым законом (иудаизмом), а Солнце — с «благодати озарением» (христианством). Луна, по Матфею Властарю, тускло освещает «истину богопознания» для большинства людей. Солнце же, «изображая светлое благодати озарение», открывает для всех «луч истины». Тем самым наглядно демонстрируется превосходство христианства как ясной и поэтому доступной массам религии над иудаизмом. Соотношение между одинаковым сюжетом о Луне и Солнце в «Слове» и «Синтагме» выглядит примерно как описание художественного образа и комментария к нему. Текст (воспринимаемый как комментарий) Матфея Властаря пространен и детален. Кроме того, он

придает художественным метафорам Илариона отчетливый календарный смысл. Это достигается путем увязывания Луны и Солнца с праздником Пасхи. Луна «показывает ветхозаветную Пасху». Солнце «показывает истинную (христианскую) Пасху». Используя логическую посылку о том, что только христианская Пасха является истинной, Матфей Властарь подводит читателя к закономерному выводу о предварительности учения иудаизма. Таким образом, для заключения о превосходстве христианства над иудаизмом, к которому читатели «Слова» могли прийти на основе художественных ассоциаций, «Синтагма» подключала логическое мышление.

«Слово» сразу стало оказывать влияние не только на отечественную, но и на зарубежную литературу. Так, его мотивы, очевидно, использовал в XII в. армянский католикос Нерсес Шнорали[15]. Влияние творения Илариона обнаруживается в сербской книжности XIII в. – «Житии Симона и Саввы»[16]. Возможно, метафоры о Луне и Солнце как иудаизме и христианстве были восприняты Матфеем Властарем из «Слова о законе и благодати». Однако они могли сложиться у византийского иеромонаха и независимо от древнерусского произведения. Об этом свидетельствует материал «Синтагмы», идущий непосредственно перед и после процитированной выдержки – она находится в параграфе «О Пасхе иудейской и о разногласии касательно полнолуния» из седьмой главы о «Св[ятой] Пасхе» раздела, озаглавленного «Начало буквы П», о чем пойдет речь ниже.

3. Календарно-пасхальные разъяснения Матфея Властаря

После указанного названия параграфа в «Синтагме» идет следующий текст: «Св[ятые] отцы составили ханок (таблицу), расположенный в столбцах и изображающий круги обоих светил, солнца и луны. В круге луны показана почти в точности ветхозаветная Пасха; а в круге солнца Пасха христианская, на той же прямой линии, где расположена законная пасха. Не представляют ли светила ясный образ вещей? Не проповедуют ли ясно различие обоих Заветов? Ибо... (далее следует процитированный выше текст. – *Р. С.*)»[17]. Из слов Матфея Властаря вытекает, что

отцами Церкви была составлена пасхальная таблица, содержащая «круги» Солнца и Луны. «Круги» Солнца и Луны – это календарные понятия, о чем свидетельствует указываемая в тексте связь «круга Луны» с ветхозаветной Пасхой, а «круга Солнца» – с Пасхой христианской. О пасхальных терминах, называемых «кругом Солнца» и «кругом Луны», подробно писал в 1136 г. Кирик Новгородец в известном календарно-математическом трактате «Учение им же ведати человеку числа всех лет»[18].

«Круги» Солнца и Луны – это циклы соответственно в 28 и 19 лет, нужные для установления даты христианской Пасхи, которая по прошествии 532 лет (28 × 19 = 532) приходилась на то же число месяца. Смысл слов Матфея Властаря: «В круге луны показана почти в точности ветхозаветная Пасха» состоит в следующем. Считается, что на Никейском соборе 325 г. был упорядочен вопрос о христианской Пасхе. Она стала праздноваться в первое воскресенье после полнолуния, наступающего за весенним равноденствием 21 марта. За основу чисел пасхальных полнолуний был взят перечень дат полной Луны первого весеннего месяца европейского лунного календаря (14 или 15 месяца Нисана). Эти числа в библейской традиции считаются датами «ветхозаконной» или ветхозаветной (еврейской) Пасхи. Их 19, и приходятся они в юлианском календаре на март и апрель. Причем две из них наступали до 21 марта. Никейские пасхалисты или их последователи перенесли эти две даты на апрель, чтобы соблюдалось сформулированное выше правило о наступлении христианской Пасхи после 21 марта. Вот почему Матфей Властарь писал, что этот перечень «почти в точности» совпадал с датами «ветхозаконной» Пасхи. Зная «круг Луны» данного года (который был равен остатку от деления на 19 даты года в эре от «сотворения мира» – далее С. М.), отсчитывали столько же дат в перечне пасхальных полнолуний и получали нужную дату. В ближайшее воскресенье после нее происходила христианская Пасха. Для этого необходимо было знать, на какой день недели приходится найденное пасхальное полнолуние, определению чего служил «круг Солнца». В этом смысле нужно понимать слова Матфея Властаря, что «в круге Солнца Пасха христианская».

Важное значение для определения типа календарной таблицы, фигурирующей у Матфея Властаря, имеют слова о том, что

христианская Пасха в ней находится в той же строке («на той же прямой линии»), что и «законная Пасха». По-видимому, речь идет о пасхалии табличного облика, оформленной следующим образом. Сбоку шли столбцом годы от С. М. В соответствующей каждому году строке приводились календарные сведения, упоминаемые Матфеем Властарем: круг Луны данного года, дата «законной» Пасхи этого года, круг Солнца года, дата христианской Пасхи этого же года. Возможно, в таблице были и другие календарные показатели, которые византийский богослов не называл (опустил, как не имеющие отношения к предмету разговора).

К календарной сути христианской или еврейской Пасхи Матфей Властарь возвращается в конце рассматриваемого параграфа: «Но как закон обыкновенно именует месяцем полное кругообращение луны и повелевает совершать Пасху в 15 день 1-го таковото месяца; между тем мы считаем месяцы по римскому счислению: то очень полезно изложен особый канон — таблица, показывающий вид луны 1-го месяца и притом в какой именно день седмицы, чтобы мы, идя к 1-му дню седмицы и зная при том, какое число месяца будет этот день, основательно могли праздновать нашу Пасху»[19]. Здесь разъясняется календарное существо ветхозаветной (еврейской) Пасхи и правило празднования христианской Пасхи. При этом отмечается различие месячного счета в Ветхом Завете («законе») и у православных христиан. В «законе» счет велся лунными месяцами, тогда как в XIV в. греко-православная церковь использовала римский, так называемый юлианский солнечный календарь («мы считаем месяцы по римскому счислению»). Еврейская Пасха, основанная на использовании лунного календаря, почти не требовала расчетов. Зная начало 1-го весеннего лунного месяца, легко такую Пасху определить, по Матфею Властарю, как 15-й день этого месяца. Астрономически этому дню соответствовало полнолуние. В действительности же, в Библии (Исх 12) говорится о14-м дне 1-го месяца[20]. Расхождение в днях могло объясняться разным началом суток в различных календарных традициях[21]. Кроме того, около 500 г. от Р. Х. был реформирован еврейский календарь, в результате чего произошел сдвиг на одни сутки, «и 15 Нисана стало днем полнолуния, а не днем, следующим после него»[22].

Как сообщалось выше, в юлианском календаре пасхальное полнолуние приходилось раз в 19 лет на одну из 19 дат марта или апреля, затем цикл повторялся. Матфей Властарь видел ценность таблицы, составленной «святыми отцами», в том, что она содержала даты пасхальных полнолуний, включала в себя способ, указывающий «при том в какой именно день седмицы (т. е. недели. — *Р. С.*)» происходило полнолуние. Исходя из указанного дня недели пасхального полнолуния, дату христианской Пасхи было найти просто: «идя отселе к 1-му дню седмицы (т. е. к воскресенью. — *Р. С.*) ⟨...⟩ основательно могли праздновать нашу Пасху». Описанная Матфеем Властарем пасхальная таблица не была единственной на «вооружении» православной церкви. Например, Кирик Новгородец правильно определил, что пасхальное полнолуние в 1136 г. было 21 марта, а христианская Пасха 22 марта[23]. Он при этом сообщил, на какие дни недели падали Благовещение и Петров день, но не писал, что 21 марта было субботой, на что он должен был обратить внимание, следуя тем рассуждениям, какие приводятся у Матфея Властаря. Значит, пасхальная методика Кирика отличалась от описанной последним. Различие могло быть внешним, календарное же существо общим, связанным с использованием лунных и солнечных «кругов». Причина, по которой Кирик, указывая день недели Благовещения и Петрова дня, мог не называть его для пасхального полнолуния, объясняется в работе[24].

Итак, по Матфею Властарю: «⟨...⟩ луна, изображая Моисеев закон (т. е. иудаизм. — *Р. С.*), ⟨...⟩ показывает ветхозаконную Пасху», а «солнце, ⟨...⟩ изображая светлое благодати озарение (т. е. христианство. — *Р. С.*), ⟨...⟩ справедливо показывает истинную (христианскую) Пасху». Он сравнивает Луну с иудаизмом, а Солнце с христианством через календарный праздник Пасхи — «ветхозаконной» (еврейской) и христианской. Из «Синтагмы» следует, таким образом, что к метафорам Луна-иудаизм, Солнце-христианство Матфей Властарь мог придти через синтез следующих рассматриваемых им календарных терминов и стоящих за ними смыслов:

1. «Ветхозаконная Пасха» — перечень 19 мартовско-апрельских дат, упорядоченных по 19-летнему Ментоновскому циклу. Ас-

трономически даты соответствовали полнолуниям первого весеннего месяца еврейского лунного календаря — Нисана.

2. «Истинная (христианская) Пасха» — перечень 35 дат от 22 марта до 25 апреля по юлианскому календарю («римскому счислению» «Синтагмы»). Найдя день недели пасхального полнолуния («еврейской Пасхи») данного года в эре от С. М., отсчитывали от этого дня ближайшее воскресенье: это и была дата христианской Пасхи.

3. «Круг Луны». По Матфею Властарю, «в круге луны показана почти в точности ветхозаконная Пасха». Это одно из двух основных календарных понятий, необходимых для получения табличной информации о дне христианской Пасхи конкретного юлианского года в эре от С. М.

4. «Круг Солнца». По Матфею Властарю, «в круге солнца — Пасха христианская». Одно из двух основных календарных понятий, необходимых для получения табличной информации о дне христианской Пасхи того же года от С. М.

Если Иларион пришел к метафорам Луна-иудаизм, Солнце-христианство, так же как и Матфей Властарь, в связи с расчетом (или перепроверкой) даты Пасхи, то должны существовать древнерусские источники, содержащие календарные понятия, подобные используемым в «Синтагме», причем эти источники должны иметь то календарно-расчетное содержание, которое разъясняет Матфей Властарь, и на их основе можно было действительно рассчитывать христианскую Пасху в конкретном юлианском году. Были ли такие источники в Древней Руси? Ответ на этот вопрос дается ниже.

4. Древнейшие пасхально-расчетные источники средневековых славян

Древнейший славянский список пасхальных полнолуний, датируемый XII в., записан круглой глаголицей, вышедшей из употребления, очевидно, в начале XII в., на листке пергамена, найденном в переплете старинной книги. Основной текст листка принадлежит старославянскому «Синайскому служебнику» XI в.

и содержит молитвы, произносимые при «совершении даров» и пр.[25] Первым исследовал, правильно определил и ввел в научный оборот этот источник выдающийся русский академик-славист И. И. Срезневский[26]. Перечень глаголических дат полнолуния не имел заголовка, а даты в нем шли в обратном порядке. Обратив внимание на последнее обстоятельство, И. И. Срезневский не дал ему объяснения. А между тем порядок дат полнолуний будет совпадать с тем, который получится при их считывании по-еврейски: справа налево.

Распространенным видом таблиц пасхальных полнолуний в славяно-русской традиции является «рука», имеющая однотипные по смыслу названия: «Рука святаго пророка Моисея Законодавца», а также «Законная фаска», «Пасха жидом» или просто «Жидовская». Таблица имеет форму правой руки с отставленным большим пальцем. Даты пасхальных полнолуний расположены на четырех сомкнутых пальцах. Оформление дат имеет разные варианты. Рядом с днями могут указываться месяцы, нередко в виде буквенных сокращений: м – март, а – апрель. Даты идут в пять рядов, верхний ряд неполон – имеет три даты, всего 4 × 4 + 3 = 19. Отсчет ведется снизу, от заголовка таблицы, который дается на нижней части ладони. Обычно при этом даты в «руке» Моисея отсчитываются слева направо. Однако в самом древнем сохранившемся славяно-русском календарном источнике типа «рук», содержащемся в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг., хранящемся в библиотеке Лейденского университета, отсчет дат по «руке» Моисея ведется по-еврейски: справо налево. На ладони ниже пальцев в двух небольших кругах дается название: «Рука», «Жидовьска(а)». Выше руки имеется надпись: «А си рука круг Луны идет»[27]. Таким образом, два древнейших славяно-русских варианта записи пасхальных полнолуний: глаголический XII в. и в виде «руки» 1331–1332 гг. имеют еврейский порядок «выбора» дат.

Пасхальные «руки» были парными. Правая «рука» Моисея в славяно-русской календарной традиции встречается в паре с левой «рукой», содержащей 28 значений так называемых «солнечных эпакт». Обе «руки» симметричны. Левая «рука» эпакт, так же как правая, имеет отставленный большой палец. А числа (в «буквенной» нумерации – как и на правой «руке») записаны на

сомкнутых четырех пальцах в семь рядов. Счет по левой «руке» велся снизу — слева направо, а задавался надписью на нижней части «руки». Надписи однотипны: «Рука Иоанна Богослова» или «Круг лет. Рука Иоанна Богослова». Название левой «руки» Скалигерова Канонника 1331—1332 гг. разделено на три части; на большом пальце: «Иоанъ Бо(го)словец», в двух небольших кругах в нижней части ладони: «Рук(а)», «Круг». Над «рукой» имеется надпись: «А си рука круг солнечный просчитають»[28].

На основе Скалигерова Канонника 1331—1332 гг. можно понять основную идею возникновения пасхальных таблиц в форме «рук». Главным формообразующим элементом является большой палец. Без него «руки» превращаются в обычные прямоугольные таблицы. Если согласиться, что большой палец задает направление «выбора» календарных данных из «рук», тогда понятно, почему Моисеева «рука» — правая, а Богословля «рука» — левая. Большой палец правой Моисеевой «руки» указывает, что «выбор» данных из нее ведется снизу и справа налево. Большой палец левой Богословлей «руки» показывает, что «выбор» календарной информации из нее ведется также снизу, но слева направо. Такая разнонаправленность «рук» более определенно отражала два календарных истока христианской Пасхи: ветхозаветную еврейскую традицию лунного календаря и римскую (юлианскую) традицию солнечного календаря.

В календарных традициях типа «рук» представлены термины, по содержанию тождественные перечисленным выше четырем ключевым понятиям «Синтагмы»:

1. На правой «руке»: «Пасха жид(ом)» или просто «Жидовска(ая)», т. е. «еврейская Пасха», что тождественно «ветхозаветной Пасхе» «Синтагмы», т. к. в обоих случаях речь идет об одном и том же календарном содержании: цикле 19 дат пасхальных полнолуний. Кроме того, отнесение в древнерусской традиции XVI—XVII вв. правой пасхальной «руки» «святому пророку Моисею Законодавцу» фактически является уточнением слов «ветхозаветная» применительно к «еврейской Пасхе». Наиболее тесную связь с древней еврейской календарной традицией из всего комплекса календарных «рук» имеет правая «рука» древнерусского Скалигерова Канонника 1331—

1332 гг., где «выбор» дат пасхальных полнолуний ведется по-еврейски, справа налево.

2. На левой «руке»: «Рука Иоанна Богослова» или «Круг лет. Рука Иоанна Богослова» и др. подобные. Таблица содержит цикл из 28 так называемых «солнечных эпакт», на основе которых определялся день недели пасхального полнолуния, найденного по правой «руке» «еврейской Пасхи». Отсчитывая от соответствующей даты пасхального полнолуния («еврейской Пасхи») воскресенье, находим дату христианской Пасхи в конкретном году (юлианском). Связь левой «руки» с «римской» (по Матфею Властарю), т. е. юлианской календарной традицией, воспринятой христианами, подчеркивается ее обусловленностью (вымышленной) творчеством евангелиста и апостола Иоанна Богослова, а также «выбором» эпакт из левой «руки» «по-римски», слева направо.

3. «Круг луны» – термин, содержащийся в составе надписей календарных «рук» Скалигерова Канонника 1331–1332 гг.: «А си рука кругъ луны идет», что можно перевести так: «А эта рука (передает) ход лунного круга». Поскольку запись о «круге луны» расположена над правой «рукой», то он имел отношение к «выбору» из нее дат полнолуний («еврейской Пасхи»), то есть употреблялся «круг луны» здесь в том же смысле, что и в «Синтагме» Матфея Властаря.

4. «Солнечный круг» – термин, содержащийся в составе надписей календарных «рук» Скалигерова Канонника 1331–1332 гг. «А си рука кругъ слн(е)чный просчитають», что можно перевести так: «А эта рука (передает) отсчет солнечного круга». Поскольку «солнечный круг» расположен над левой «рукой», то он имел отношение к установлению дня недели найденного по правой «руке» даты пасхального полнолуния, т. е. «еврейской Пасхи», и к последующему установлению дня христианской Пасхи. Следовательно, «солнечный круг» левой «руки» имеет тот же календарный смысл, что и «круг солнца» в «Синтагме» Матфея Властаря.

Из анализа древнейших русских календарно-пасхальных таблиц типа «рук», сохранившихся в оригиналах XIII–XIV вв., а так-

же позднейших копиях XV–XVII вв., следует, что они имеют то же словесно-терминологическое и календарное содержание, что и пасхальный фрагмент «Синтагмы» Матфея Властаря, где Луна ассоциируется с иудаизмом («луна, изображая Моисеев закон... показывает “ветхозаветную Пасху”»), а Солнце – с христианством: «солнце... изображая светлое благодати озарение... показывает истинную (христианскую) Пасху». Тем самым «Синтагмой» раскрывается на календарной основе смысл метафор Илариона Луна-иудаизм, Солнце-христианство, календарное происхождение которых предполагалось в историографии В. В. Мильковым. Выявленное совпадение указывает на возможность использования Иларионом «рук», типа представленных в Скалигеровом Канонnике 1331–1332 гг., для расчета или перепроверки даты Пасхи в 1038 или 1049 г., к которому приурочивается написание им «Слова о законе и благодати» (Н. Н. Розовым, А. Н. Ужанковым и др.).

В указанной связи важно убедиться, что действительно по «рукам» Скалигерова Канонника можно рассчитать дату Пасхи, например, в 1038 г., и установить, какие календарные и математические знания нужно было при этом иметь. В историографии раскрыто, как древнерусский компутчист (а именно, Кирик Новгородец, XII в.) мог применять таблицы типа «рук» для расчета даты Пасхи[29]. Эта реконструкция признана корректной и с позиции современной астрономической науки и исторической хронологии. Касаясь астрономического существа расчетов христианской Пасхи в средневековой болгарской Норовской Псалтыри как содержания возможного метода Кирика, доктор физико-математических наук, проф. И. А. Климишин заключил: «Именно так и расшифровал метод Норовской Псалтыри Р. А. Симонов»[30]. Доктор исторических наук, проф. С. В. Цыб косвенно это подтвердил, высоко оценив соответствующие работы[31] в частях, относящихся к истории древнерусской пасхалистики: «Об истории русских пасхальных расчетов см. интереснейшие работы современного московского исследователя Р. А. Симонова»[32].

По «рукам» Скалигерова Канонника христианская Пасха в 1038 г. могла определяться следующим образом. Число года 1038 в эре от С. М. – 5546 – делилось на 19, при этом в остатке получалось число 10 – «лунный круг» этого 6546 (1038) г. По правой

«руке», отсчитывая календарные показатели снизу вверх и при этом считая их в каждой строке по-еврейски справа налево, на 10 месте найдем знак КД, который в традиции византийской (и древнерусской) «буквенной» нумерации равен 24. Так как в правой «руке» помещались пасхальные полнолуния, т. е. числа «еврейской Пасхи» в марте и апреле, то надо было определить месяц, к которому относится 24-е число.

Утвержденные, очевидно, еще Никейским Вселенским церковным собором девятнадцать дат пасхальных полнолуний имели следующую структуру: самой ранней датой было 21 марта, а самой поздней – 18 апреля. Все 20-е числа (и 30-е число) относились к марту, а все числа первого и второго десятка – к апрелю[33]. Зная это, древнерусский компутчист устанавливал, что пасхальное полнолуние («еврейская Пасха») в 1038 г. приходилось на 24 марта. Христианская Пасха в этом году была в следующее воскресенье после 24 марта. Для этого надо узнать, каким днем недели было 24 марта, для чего использовалась левая «рука». Предварительно находился «солнечный круг» 6546 (1038) г. делением числа 6546 на 28; искомым значением «солнечного круга» оказывается остаток 22. В левой «руке» на 22 месте находится солнечная эпакта, в цифровом значении равная 6. В соответствии с упомянутой выше методикой[34], далее нужно найти остаток от деления на семь числа, получающегося по формуле $x + y + z - 1$, где x – эпакта, т. е. 6; y – число весеннего полнолуния, т. е. 24; z – так называемый «солнечный регулятор», для каждого месяца. Значения «солнечных регуляторов» в Скалигеровом Каноннике и Служебнике XIV в. из собр. РНБ даются в особой таблице, в которой для марта регулятор равен 5. Итак, $x + y + z - 1 = 6 + 24 + 5 - 1 = 34$. При делении 34 на 7 в остатке получается 6, что соответствует пятнице[35]. Итак, пасхальное полнолуние в 1038 г. было 24 марта в пятницу, значит 25 марта было субботой, а 26 марта – воскресеньем. Вывод: христианская Пасха в 1038 г. была 26 марта. Этот результат согласуется с данными историографии[36]. То же самое получается, если применить современные расчеты[37].

Таким образом, с помощью метода календарных «рук» можно определить, что в 1038 г. день христианской Пасхи был 26 марта. Для этого требовалось владеть пасхально-календарными зна-

ниями на уровне Кирика Новгородца: иметь понятие о лунном и солнечном «кругах», уметь находить их величины в конкретном 6546 (1038) г., знать, как для этого года определяется пасхальное полнолуние (дата «еврейской Пасхи») по правой «руке» и соответствующая «солнечная эпакта» по левой «руке», а также владеть расчетной методикой отыскания по этим данным конечного результата — даты христианской Пасхи. Математические знания для использования «рук» также соответствовали кириковским. Надо было сравнительно хорошо разбираться в «буквенной» нумерации. Так, для определения того, к какому месяцу — марту или апрелю — относятся даты пасхальных полнолуний (правая «рука») следовало знать, как записывались числа первого и второго десятка (даты марта), отличая их от чисел третьего десятка (числа апреля). Также нужно было производить элементарные вычисления с использованием действий сложения, вычитания и деления (методом последовательного вычитания) сравнительно небольших чисел. Самым сложным было умение делить четырехзначные числа лет в эре от С. М. на двузначные. Это было в средние века под силу немногим. По образному выражению К. Ф. Беллюстина, человека, умевшего так делить, считали «чуть не гением»[38]. Таким «чуть не гением» был Кирик, который в своем «Учении» приводил при делении многозначных чисел на двузначные не только требуемые остатки, но и ненужные для задачи отыскания лунных и солнечных «кругов» частные. В свете слов К. Ф. Беллюстина Кирик этим, возможно, хотел показать высокий (для средневековья) уровень своей математической подготовки. Недавно был изучен датированный 1138 г. трактат, написанный спустя два года после «Учения» Кирика и служивший своего рода откликом на последнее произведение. Автор древнерусской части текста 1138 г. умел, как и Кирик, делить четырехзначные числа на двузначные[39], т. е. принадлежал к числу «чуть не гениальных» математиков Древней Руси. О том, что такое деление действительно представляло сложность для средневековых священнослужителей, следивших за правильностью установления даты Пасхи в каждом году, свидетельствует разработка оригинальных «облегченных» методов определения лунных и солнечных «кругов» без использования деления. По-видимому, эти методы имели византийское происхождение и ранее конца

XIII–XIV вв. в славянской календарной практике не встречаются[40]. Поэтому кажется проблематичным в 1038 г., за сто лет до «Учения» Кирика, умение делить четырехзначные числа на двузначные для определения лунных и солнечных «кругов» Иларионом и другими русскими священнослужителями 1-й половины XI в. В этой связи приобретает особую актуальность вопрос о начале использования пасхально-календарных «рук» на Руси.

5. Историческая судьба пасхально-календарных «рук»

Традиция пасхальных «рук» на Руси восходит к домонгольскому времени. Подобные им, вероятно, использовались Кириком в 30-х гг. XII в. Об этом свидетельствуют следующие совпадения. Только у Кирика в «Учении» христианская Пасха названа «Кругом»[41]. Это же ключевое слово употребляется в названии «руки» Иоанна Богослова в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг. и Служебнике XIV в. из Российской национальной библиотеки[42]. Кроме того, у Кирика дата полнолуния 21 марта названа еврейской Пасхой. Именно так именуется «рука» Моисея в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг. и Служебнике XIV в. Подробнее об этом писалось ранее[43]. Связанные с «руками» понятия солнечного и лунного «кругов» до Кирика уже использовались — в качестве хронологических показателей в «Повести временных лет» в статье 6615 (1108) г.[44] Поэтому нельзя исключать, что традиция применения пасхальных терминов «круг Солнца», «круг Луны» на Руси, представленная памятником начала XII в., восходит к XI в.

Следуя за Н. Н. Розовым и др., требуется допустить, что Иларион должен был как-то узнать о Пасхе 26 марта 1038 или 1049 гг. Иларион мог использовать какие-то местные средства для расчета или проверки даты Пасхи типа календарных «рук». В таком случае в тексте «Слова» должны сохраниться следы этого. И действительно, нет другого древнерусского литературного памятника, в котором содержится так много пересечений с темой «рук». Как говорилось, «руки» дифференцированы в соответствии с разделением книг Библии на две группы — Ветхого и Нового Завета. С Ветхим Заветом связана правая «рука» через пророка

Моисея, к которому якобы восходит. Астрономически она относится к движению Луны. С Новым Заветом связана левая «рука» через евангелиста Иоанна Богослова, к которому якобы восходит. Астрономически она относится к движению Солнца. Содержание «Слова» отражает то же библейское разграничение. Здесь под «законом», «через Моисея данном», понимается идеология иудаизма, отраженная в Ветхом Завете. Под «благодатью» понимается идеология христианства, отраженная в Евангелиях и учениях отцов Церкви. Причем третьим среди имен (после апостолов Петра и Павла) назван Иоанн Богослов[45]. При этом, доказывая превосходство христианства, Иларион сравнивает иудаизм со светом Луны, а христианство — с Солнцем[46].

Разработка компактного пасхального календаря, оформленного впоследствии в виде «руки», обусловлена введением христианской религии в качестве государственной при римском императоре Константине I и решениями созванного им Никейского собора 325 г. У Илариона из всех соборов упоминается только Никейский, а св. Владимир, введший христианство на Руси в 988 г., сравнивается с Константином[47]. Эти совпадения и пересечения не кажутся случайными, если представить, что при написании «Слова» Иларион опирался среди источников в том числе и на календарные «руки», служившие календарно-пасхальным «пособием» для древнерусского автора. Выявленные совпадения и пересечения подтверждают мнение Н. Н. Розова о пасхальном происхождении «Слова» и указывают на конкретный источник, которым мог пользоваться Иларион при определении (или проверке) даты Пасхи — календарные «руки».

Этот вывод в свете «Синтагмы» Матфея Властаря получает дополнительное подтверждение. Два его вопросительных суждения: «Не представляют ли светила сии (Луна и Солнце. — *Р. С.*) ясный образ вещей? Не проповедуют ли ясно различие обоих Заветов?» — показывают, что он вполне осознанно использовал образы Луны и Солнца в качестве метафорических аналогий иудаизма и христианства, олицетворяемых двумя частями Библии — Ветхим и Новым Заветом. Причем эти образы Солнца и Луны ассоциировались у Матфея Властаря с календарными понятиями «кругов» Солнца и Луны, на основе которых устанавливалась «ветхозаконная» (еврейская) и христианская Пасха.

Разъяснения Матфея Властаря показывают, что метафоры Луна – иудаизм, Солнце – христианство, несмотря на их мифопоэтический и библейский облик, имеют конкретный смысл. Тем самым получает дополнительное подтверждение гипотеза о календарно-пасхальной подоснове «Слова» Илариона. По-видимому, при расчете (при проверке) даты Пасхи в окружении Илариона могли пользоваться пасхальными таблицами типа «рук» Моисея Законодавца и Иоанна Богослова. Первая связана с еврейским лунным календарем и ветхозаветной пасхой. Вторая обусловлена использованием римского (юлианского) солнечного календаря и правилами христианской Пасхи. Отсюда мог возникнуть переход к сравнению Луны с иудаизмом, а Солнца с христианством. Хотя Иларион является предшественником Матфея Властаря и употребляют они одинаковые астрономические метафоры, но говорить о влиянии древнерусского писателя на византийского, видимо, оснований нет. Речь должна идти не об идейно-художественном заимствовании, а об общем источнике, породившем одинаковые ассоциации. Причем не таком источнике, который имеет единый текст, а источнике, отражавшем одни и те же принципы пасхалистики. Иларионом могли использоваться компактные пасхальные «руки», а Матфеем Властарем – более развернутые пасхальные таблицы.

В «Слове» Илариона и «Синтагме» Матфея Властаря различна степень обоснованности календарного существа астрономических метафор, обусловленная назначением произведений. В «Синтагме» эти метафоры вводятся в разделе, посвященном календарным основаниям еврейской и христианской Пасхи. «Слово» Илариона посвящено апологетике христианства перед иудаизмом и возвеличению Руси и роли русских князей, введших (Владимир) и утвердивших (Ярослав) христианство. В таком произведении были бы излишни календарные сведения, как в «Синтагме». Даже слово «Пасха» не употребляется Иларионом, несмотря на наличие в «Слове» пасхальных идей и мотивов. В этой связи «Слово» можно сравнить с Библией, составители которой, как свидетельствует специальное исследование, имели хорошие знания по астрономии (и календарю), демонстрация которых не входила в их задачи: «Составители Библии имели необычайно обширные знания по астрономии. Знания эти они не показыва-

ли, а пользовались ими между прочим...»[48]. При Иларионе на Руси, по-видимому, умели производить пасхальные расчеты по «рукам», и будущий митрополит отразил в своем произведении эти знания, в частности, и через астрономические метафоры, но в его задачи не входила намеренная демонстрация календарно-пасхальных умений.

Вопрос о сложности в средневековый период деления многозначных чисел и вытекающей отсюда проблематичности расчета лунного и солнечного «кругов» для 1038 г. на Руси, возможно, не был принципиально непреодолимым. Нужно лишь было держать под контролем годичную смену номеров лунного и солнечного «кругов». Так, установив расчетно для 1038 г. величину «лунного круга» равной 10, а значение «солнечного круга» — 22, нетрудно без всякого деления заключить, что в следующем 1039 г. «лунный круг» будет равен 11, а «солнечный» — 23 и т. д. Поэтому достаточно было первому Киевскому митрополиту, приехавшему из Византии, иметь данные о лунном и солнечном «кругах» на 988 г. — год принятия христианства Русью (или какой-то из ближайших годов), чтобы знать, какие будут значения «кругов» в последующие годы без сложных для средневековья расчетов с использованием деления.

В славянской традиции пасхальные полнолуния (даты «еврейской пасхи») первоначально, возможно с кирилло-мефодиевской поры IX в., записывались по еврейскому порядку справа налево. Об этом свидетельствует древнейшая глаголическая запись пасхальных полнолуний в старославянском Синайском Служебнике XI в., о чем говорилось выше. В таком же порядке (еврейском) полнолуния получили известность на Руси, причем очень рано, возможно, сразу после установления христианства в 988 г. Об этом косвенно свидетельствует тот факт, что такой порядок пасхальные полнолуния сохраняют только в одной древнерусской книге — Скалигеровом Каноннике 1331—1332 гг. О раннем появлении на Руси еврейского порядка полнолуний свидетельствует особая форма таблиц в форме «рук», которая известна преимущественно в древнерусской календарно-пасхальной практике. «Руки» наглядно, выражают, в каком порядке надо выбирать календарные показатели из таблиц. Они представляли собой изображения открытых ладоней — правой для дат полнолуний, ле-

вой – для «солнечных эпакт». Календарные данные расположили на сомкнутых четырех пальцах «рук» параллельными рядами в направлении снизу вверх. Отставленные в стороны большие пальцы задавали ход «выборки» из «рук» календарных показателей. Из левой «руки» данные считывались слева направо, то есть со стороны, на которую указывал большой палец. Из правой – справа налево, также от большого пальца этой «руки». На «руках» и рядом с ними в Скалигеровском Каноннике 1331–1332 гг. имеются записи, содержащие важную информацию. На левой «руке», в которой счет эпакт велся слева направо, написано имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова, а выше «руки» сообщалось о «выборе» эпакт по «солнечному кругу». Из этого следует, что левая «рука» соотносилась с новозаветной традицией и византийско-римским солнечным календарем. На правой «руке», в которой даты пасхальных полнолуний «выбирались» справа налево, имеются слова «рука» и «еврейск(ая)», а выше ее содержится указание о считывании календарных дат по «лунному кругу». Из этого следует, что правая «рука» соотносилась с ветхозаветной традицией и еврейским лунным календарем, что подтверждается также позднейшим ее именованием «Рука святого пророка Моисея Законодавца». Вместе обе пасхально-календарные «руки» выражали идею объединения Пасхой священных для христиан текстов Библии – Ветхого и Нового Завета.

Методическая мысль, основанная на использовании рисунка ладони, имела мнемоническое назначение в недостаточно просвещенном обществе, в котором было необходимо иметь средство для запоминания разнонаправленности информации «рук» с целью правильного расчета Пасхи. Таким обществом была новообращенная в христианство Русь. Уже ко времени «Учения» Кирика Новгородца (1136 г.) направление считывания календарной информации из «рук» было унифицировано по одному, привычному для славян направлению чтения и письма – слева направо. Очевидно, что первоначальным автором «рук» был довольно сведущий в богословии, календаре и лингвистике человек. Но он наблюдал русское общество со стороны, поэтому не учел возможной невостребованности мнемоничности «рук» в древнерусском обществе, где не представляли другого направления при чтении и письме, кроме как слева направо. Скорее все-

го, разработчик «рук» не принадлежал к коренному населению Руси, а прибыл вместе с Киевским митрополитом, который назначался Константинопольским патриархом, то есть был греком или южным славянином. Первые Киевские митрополиты – греки приезжали из Византии со свитой просвещенных людей, которые играли немаловажную роль в становлении христианской культуры на Руси[49]. Из летописной «Повести временных лет» следует, что князь Владимир, введший христианство в стране в 988 г., организовал также «учение книжное»[50]. При Ярославе Мудром в 1037 г. была реформирована система обучения, до этого развивавшаяся под византийским церковным влиянием, так как смыслом новой образовательной программы был перевод книг с греческого[51] или перенос книг от греков на славянском языке[52]. Оживление просветительной деятельности, обусловленное появлением на Руси гречески образованных людей, говорит в пользу того, что уже в первые годы христианства в их среде мог появиться табличный инструментарий в виде «рук», разработанный для пасхально-календарных нужд русской церкви.

На основе изложенного можно заключить, что в основе метафор Луна – иудаизм, Солнце – христианство в «Слове о законе и благодати» Илариона (1-я половина XI в.) лежит знакомство с пасхально-календарными «руками» по типу представленных в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг., которые использовались для расчета Пасхи 26 марта 1038 или 1049 гг. А это значит, что почти за сто лет до «Учения» Кирика (1136 г.) на Руси уже владели календарными и арифметическими знаниями его уровня, возможно, за исключением умения производить деление многозначных чисел.

6. Анализ текстовых пересечений в «Учении» Кирика (XII в.) и «Житии» Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым (кон. XIV – нач. XV в.)

«Учение им же ведати человеку числа всех лет» стоит в стороне от основной массы древнерусской литературы. Причиной этого является уникальное календарно-арифметическое содержание произведения, написанного в 1136 г. новгородским иеродьяко-

ном Кириком[53]. Однако в «Учении» используются и литературные приемы, например метафора. Древнерусский автор дает метафорическую характеристику знания, которое, по его словам, как город, понемногу прирастая, большим становится. В начале «Учения» обсуждаются календарные понятия, ставшие теперь наиболее известными и используемыми: год, месяц, неделя, день, час. Однако никто в наше время не подсчитывает свой возраст сразу во всех этих единицах. А Кирик это сделал, указав, сколько прошло от его рождения до написания сочинения лет (26), месяцев (312), недель (1354), дней (9497) и часов (113960). Такой подробный перечень для целей хронологии не требовался и выглядит своего рода вычислительным украшением сухого календарно-арифметического текста. По-видимому, в определенной степени литературными, а не хронолого-математическими причинами объясняется также и перечисление исторических лиц, живших в момент написания трактата. К числу литературных приемов, не обязательных для календарного текста, можно отнести обращение автора к неким «промузгам», «числолюбцам» и «риторам» как предполагаемым оппонентам или читателям «Учения».

Как будто бы не изучался вопрос о текстовых пересечениях между «Учением» Кирика и древнерусскими произведениями агиографического характера. Они, например, представлены в «Слове о житии и учении святаго отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа» (далее «Житие» Стефана Пермского), написанном известным духовным писателем Епифанием Премудрым[54]. Считается, что это произведение было создано вскоре после смерти св. Стефана (ок. 1340 – 26.04.1396). Указывается и более конкретная дата: 1396–1398 гг.[55], «но твердых оснований для такой датировки, исключающей начало XV в., нет»[56]. Поэтому более надежным будет датирование «Слова» концом XIV – началом XV в.

«Житие» содержит жизнеописание выдающегося церковного деятеля епископа Стефана Пермского. Он приобщил в XIV в. к православию народ коми, создал для него письменность, на которую перевел церковные книги[57]. Духовный подвиг св. Стефана Пермского в известной мере сравним с вкладом в славянскую культуру святых равноапостольных Кирилла и Мефодия[58]. Епифаний ярко описал жизненный путь древнерусского миссио-

нера, ориентируясь на агиографические образцы и другую литературу, причем, возможно, не только духовную, но и календарную по своей сущности, к немногочисленным образцам которой принадлежит «Учение» Кирика. В указанной связи представляется целесообразным детально рассмотреть имеющиеся текстовые пересечения в «Учении» Кирика и «Житии» Стефана Пермского.

Упомянутый фрагмент из произведения Кирика, в котором сравнивается знание с городом, сопоставим со сходной метафорой, используемой Епифанием для характеристики процесса распространения религии среди народа коми.

Кирик:	*Епифаний:*
«Помалоу бо съзидается гра(д) и зелии бываеть, тако и ведение помалоу на много приходить»[59].	«Множайшии от них крестишися. И тако помалу множашася стадо Христово и подробному прибываша христиан, подробному бо, рече, создается град».
Перевод:	*Перевод:*
«Как понемногу создается город и становится большим, так и знание понемногу растет до большего».	«Многие из них крестились. И так мало-помалу умножалось стадо Христово и постепенно прибывало христиан – не сразу, как говорится, строится город»[60].

В обоих случаях используется «накопительный» подход: понемногу растет знание и становится большим, в одном случае; постепенно увеличивается количество христиан и становится многочисленным – в другом. При этом общим является сравнение с городом. На основе сходства приведенных выдержек нельзя однозначно делать вывод о том, что Епифаний заимствовал метафору о городе из «Учения» Кирика. Епифаний сам мог додуматься до указанного сравнения или заимствовать его из какого-то другого текста.

Интересно выяснить, насколько широко представлена в «Житии» Стефана Пермского номенклатура датировочных показателей, столь разнообразная в «Учении» Кирика. Сопоставление датировочных примет свидетельствует о том, что в обоих произведениях их количество велико, и центральным выступает день Пасхи.

Кирик:

«Весто же есть иако числа си писани соу(ть) о(т) Адама в лете 6644, а до исполнениа се(д)мыа тысячи бяше еще ле(т) 356, и(н)ди(к) лето бяше 14, с͠лньчна круг ле(т) 8, а лоу(н) 13. Том лете и висеко(с) бяше бы(л). Па(с) бя(ше) была жи(д) ма(р), а кроу(г) марта 22. Бл(аго)віщние бяше было в сре(д) праз(д)ныя не(д)ли, а Петро(в) д͠нь в поне(д)л»[61].

Перевод:

«Да будет известно, что это исчисление написано в 6644 (1136) году от Адама, а до 7-й тысячи осталось 356 лет, 14-й год индикта, 8-й год солнечного круга и 13-й лунного. Тот год был високосный. Еврейская Пасха была 21 марта, а Круг (христианская Пасха. – *Р. С.*) марта 22-го. Благовещение было в среду на пасхальной неделе, а Петров день был в понедельник».

Епифаний:

«На 4 недели по Велице дни, егда бывает праздник преполовения пасхы, и между пендикостиа, вечер в среду среди пятидесятницы, месяца априля в 26 межу десятма день, на память святаго отца Василиа епископа Амасийскаго, индикта 4, а от сотворениа миру, еже есть от Адама, в лето 6904».

Перевод:

«На 4-й неделе после Пасхи, когда празднуется день преполовения Пасхи и Троицы, в среду месяца апреля в 26-й день между девятым часом, на память святого отца Василия, епископа Амасийского, индикта 4, а от сотворения мира, от Адама, в лето 6904 (1396)»[62].

В произведениях используются как общие датировочные средства (год в эре «от Адама», т. е. от Сотворения Мира; индикт и Пасха как основа церковного календаря), так и различные. В «Учении», например, последовательно сообщаются для 1136 г. величины солнечного и лунного «кругов», отмечается високосность года и указывается дата пасхального полнолуния («еврейской Пасхи»). Все эти сведения были необходимы для определения по особым таблицам и правилам дня христианской Пасхи, дата которой в «Учении» приводится вслед за этими показателями. Такие сведения, целесообразные в трактате Кирика, связанном с расчетной пасхалистикой, были необязательны в «Слове». И здесь их нет, хотя Пасха выступает наиболее значимым хронологическим ориентиром. Так, сообщается, что смерть Стефана Пермского наступила спустя примерно месяц после Пасхи в 1396 г. Отмечается, что день его кончины, среда 26 апреля, совпадал с памятью св. Василия Амасийского и праздником препо-

ловения Пасхи и Троицы. Информация аналогичного плана давалась и Кириком. Он сообщал не только дату Пасхи, но и дни недели Благовещения (среда на пасхальной неделе) и Петрова дня (понедельник) в 1136 г.

Обилие датировочных показателей в «Житии» Стефана Пермского не обязательно обусловлено влиянием «Учения». Но следует учитывать, что большое количество календарных сведений при мемориальных датах в древнерусской литературе встречается редко. Например, у того же Епифания Премудрого в «Житии» Сергия Радонежского, написанном спустя примерно 20 лет после «Жития» Стефана Пермского, данные о смерти преподобного имеют достаточно обычную форму (дата, количество прожитых лет). Никаких дополнительных хронологических сведений, связанных с Пасхой и др. церковными праздниками, как в «Учении» и «Житии» Стефана Пермского, здесь нет. При этом необходимо иметь в виду, что первоначальный авторский вариант «Жития» Сергия Радонежского не обнаружен. Сохранившиеся списки произведения дошли до нас в переработке древнерусского писателя Пахомия Логофета (ум. после 484 г.)[63]. Судя по одному списку, «Пахомий изменял что-то в первоначальном тексте жития, он исправил несколько слов или фраз. Но делал это весьма деликатно, и его правка не изменила стилистику текста, написанного Епифанием Премудрым». Судя по другим спискам, «эти тексты являются не результатом сокращения или редактирования Пахомием первоначально написанного Епифанием Премудрым жития, а новыми, созданными самим Пахомием на основе Епифаниевского оригинала»[64]. Следовательно, если в первоначальном Епифаниевском (не сохранившемся) варианте «Жития» Сергия Радонежского и были дополнительно календарные приметы в дате кончины Сергия Радонежского, то их впоследствии мог опустить Пахомий. В таком случае редактура Пахомия Логофета свидетельствует о том, что достаточно типичным в хронологическом оформлении дат в древнерусской агиографической литературе было недопущение календарных «излишеств». «Учение» и «Житие» Стефана Пермского сближает между собой наличие таковых в обоих произведениях.

Рассмотренные два пересечения в тексте «Учения» и «Жития» Стефана Пермского могут быть как случайным совпадением, так

и результатом влияния трактата Кирика на сочинение Епифания Премудрого. Поэтому интересно выяснить, насколько подробно в «Житии» перечислены исторические лица, в правление которых умер Стефан Пермский, т. е. та особенность, которая ранее была представлена в «Учении» Кирика.

Кирик:

«При греческом царе Иоанне и при князе С(вя)тославе, сыне Олега, в первый год его княжения, в Новгороде, а от роду в тридцатый (да продлит Господь ему года). И еще при архиепископе Новгородском боголюбивом Нифонте»[65].

Епифаний:

«В царствование правоверного греческого царя Мануила, который в Царьграде царствовал при патриархе Антонии, архиепископе Константинополя, при Иерусалимском Дорофее, при патриархе Александрийском Марке, при патриархе Антиохийском Ниле, при благоверном князе великом Василии Дмитриевиче в седьмое лето княжения его, при архиепископе Киприане, митрополите всея Руси, — тогда в те дни находился он в Киеве; при прочих же князьях, благочестивых и христолюбивых: Владимире, Юрии, Андрее, Петре, Константине, Юрии, Иоанне, Симеоне, Афанасии, Андрее, Василии; Литовской же землей владел в те дни князь великий Витовт Кестутьевич, во дни правления христолюбца, князя великого Михаила Александровича Тверского, и Олега Рязанского, и Андрея Ростовского, и Иоанна Ярославского*. В

*Речь идет, по данным В. В. Кускова, о князьях: Владимире Андреевиче Серпуховском и Боровском (1353—1410), двоюродном брате Дмитрия Донского; Юрии Дмитриевиче Звенигородском (1374—1434) — сыне Дмитрия Донского; Андрее Дмитриевиче Дмитровском (1382—1428); Константине Дмитриевиче (1389—1433) — с 1432 г. князе углическом, сыновьях Василия Дмитриевича: Юрии (1395—1400), Иване (1395—?); Василий и Симеон Дмитриевичи — племянники нижегородского князя Бориса Константиновича, князья суздальские. Василий умер в 1403 г., Симеон — в 1401 г. Афанасий Владимирович, Андрей Владимирович — сыновья Владимира Андреевича Серпуховского. Упоминаются также Михаил Александрович Тверской (ум. в 1395 г.); Олег Иванович Рязанский (1350—1402); Витовт Кестутьевич — князь литовский с 1392 г., великий князь литовский с 1399 г.

шестнадцатое лето владычества Тохтамыша-царя, который владел Мамаевой Ордой, Заволжским же царством владел второй царь, по имени Темир-Кутлуй*»[66].

В «Житии» Стефана Пермского приводится необычно пространный для древнерусской житийной литературы перечень исторических правителей (светских и духовных). Однако структура перечня в основе совпадает с той, которая встречается в «Учении» Кирика: указание имени греческого императора, имени и отчества русского князя, количества лет его правления, имени и сана духовного владыки. Эта структура осталась фактически неизменной в «Житии». Если Кирик русскую часть перечня увязывает лишь с Новгородом, то Епифаний придает аналогичным сведениям бóльшую историческую масштабность. Им не только назван великий князь московский Василий I Дмитриевич (с указанием года правления), но перечислены многие другие русские князья. Количество лет правления сообщено еще только для одного русского правителя – великого князя тверского Михаила Александровича. Кроме русских, названы соседние правители: великий князь литовский Витовт и ордынцы Тохтамыш и Темир-Кутлуй. Причем для Тохтамыша указывается, какой идет год его владычества над Золотой Ордой. Новым структурным дополнением в епифаниевском «Житии» Стефана Пермского является перечисление главных православных патриархов: Константинопольского, Иерусалимского, Александрийского и Антиохийского.

Обилие сведений о правителях в «Житии» по сравнению с более скромным перечнем в «Учении» Кирика можно объяснить стремлением Епифания поднять значение исторической фигуры св. Стефана Пермского, показать, что его смерть является потерей в масштабе не только Московской Руси и других княжеств: рязанского, тверского и пр., но всего православного мира, а также соседних стран, включая Литву и Золотую Орду. Это, в частности, подтверждается тем, что в «Житии» дата смерти

* Тохтамыш – хан Золотой Орды с 1380 г. В 1395 г. разбит Тамерланом, свергнут с престола Темир-Кутлуем.

св. Стефана обсуждается дважды, до перечня властителей и после, как бы обрамляя его. Тем самым историческое персонифицирование становится своего рода хронологическим дополнением. Нельзя исключать, что к мысли о таком способе возвеличивания святости Епифаний Премудрый пришел под влиянием аналогичного приема Кирика. Правда, в «Учении» Кирик, по-видимому, не ставил цели поднять таким способом значение своего трактата, а лишь дополнил календарную дату написания текста перечнем исторических лиц. Год написания трактата им указывался лишь один раз — перед перечнем властителей, а не замыкал его вторично, как в «Житии» Стефана Пермского.

Однако Епифаний Премудрый прием исторического персонифицирования мог позаимствовать не из «Учения» Кирика, а из какого-то другого произведения или разработать самостоятельно.

7. Возможность влияния «Учения» Кирика на произведение Епифания Премудрого

Проблема влияния одного древнерусского произведения на другое при отсутствии прямого цитирования, как в рассматриваемом случае, довольно сложна. В историографии она подробно не разработана. Известен случай использования выдающимся ученым акад. А. А. Шахматовым метода сходства хронологического «языка» для атрибутирования летописного текста. Как это ни удивительно, речь шла о творчестве Кирика. Исходя из того факта, что «Учение» Кирика 1136 г. насыщено хронологическими показателями, а статья 1136 г. Новгородской первой летописи отличалась обилием календарных терминов, А. А. Шахматов заключил, что ее автором был Кирик: «Первое, на что обращаем внимание, это совпадение во времени. Второе указание на то, что запись (т. е. летописная статья 1136 г. — *Р. С.*) сделана Кириком, извлекаем из ее сложности: указан счет календами, приведен лунный день, такая запись свидетельствует об основательном знании счета времени»[67]. В действительности же в «Учении» среди календарных понятий отсутствовали сведения о римском счете календами и не представлена хронология по «возрасту» Луны. Следовательно, А. А. Шахматов исходил не из реальных данных

«Учения», а из возможных, по его мнению, знаниях Кирика, более обширных, чем изложенные в его трактате. Вывод А. А. Шахматова о принадлежности Кирику некоторых статей Новгородской первой летописи в науке остается в силе до сих пор[68]. Значит, его метод прошел в известной степени проверку временем и может использоваться в аналогичном случае влияния «Учения» Кирика на «Житие» Стефана Пермского.

Рассмотренные три примера текстовых пересечений свидетельствуют о возможном заимствовании в каждом из них соответствующего сюжета из «Учения» Кирика в «Житие» Епифания. Причем, если взять любой из трех примеров в отдельности, то совпадение в каждом из них можно считать менее достоверным, чем совокупное совпадение всех трех случаев, что свидетельствует о не менее обоснованной возможности влияния «Учения» на «Житие», чем атрибуция Кирику летописной записи 1136 г. (по А. А. Шахматову).

Дополнительный аргумент, свидетельствующий в пользу мнения о знакомстве Епифания с «Учением» Кирика, дает торжественная Служба Стефану, написанная Пахомием Логофетом в 70-х гг. XV в. В состав Службы входит краткое житие Стефана, являющееся пересказом епифаниевского «Жития» Стефана Пермского[69]. Сокращая «Житие», Пахомий устранил все три рассматривающиеся пересечения с «Учением» Кирика. В кратком житии Стефана нет сравнения с городом, отсутствуют календарные показатели, связанные с Пасхой, не содержится перечня властителей. Исключая эти сведения, Пахомий поступил как опытный составитель житийной литературы, так как был автором многих духовных произведений: 10 или 11 житий, 14 служб, 21 канона, ряда похвальных слов и сказаний. В историографии он считается «писателем, профессионально работавшим на заказ и получавшим за свою работу плату»[70]. Невключение им в краткое житие Стефана указанных сведений свидетельствует о том, что они были необязательными, как бы лишними для житийной литературы. Между тем они есть в епифаниевском «Житии» Стефана Пермского и, по-видимому, для них существовал образец, причем не в славяно-греческой агиографии, а в специальной литературе, связанной с древнерусской календарно-пасхальной традицией. Это делает еще более возможным то, что таким образ-

цом для Епифания Премудрого послужило календарно-арифметическое «Учение» Кирика.

Поскольку нельзя исключать того, что установленные три текстовых пересечения являются случайными совпадениями, то более правильным будет не спешить с выводом об окончательном решении вопроса, а констатировать, что заключение о влиянии «Учения» Кирика на «Житие» Стефана Пермского является достаточно вероятным.

Суждение о предположительном использовании Епифанием Премудрым «Учения» Кирика имеет важное историко-культурное значение. Оно согласуется с новейшими исследованиями, устанавливающими, что на Руси в XV–XVI вв. наступает интеллектуальное возрождение, проявлявшееся также в интересе к забытым рационалистическим текстам кирилло-мефодиевской традиции, к каковым относится «Учение» Кирика[71]. «Житие» Стефана Пермского показывает, что указанный интерес мог появиться даже несколько раньше – в конце XIV – начале XV в. Известно пять сохранившихся списков и фрагментов «Учения»: XVI в. (два), начала XVII, XVIII и XIX вв. Одновременно со списками мотивы «Учения» находят отражение в древнерусской календарной книжности в последней четверти XVI в.[72] Следовательно, если согласиться с тем, что Епифаний опирался на «Учение» в своем творчестве, то оно будет свидетельством известности трактата Кирика в конце XIV – начале XV в., т. е. как минимум на столетие раньше сохранившихся списков.

8. Куликовское сражение в свете сокровенных свойств времени по «добрым» и «злым» часам

Достоверные описания Куликовского сражения 1380 г. дают летописные записи и «Задонщина» – лирический отклик на битву, появившийся, как считают, не позже 1392 г.[73] Спустя несколько десятилетий возникло историко-художественное «Сказание о Мамаевом побоище». По новейшим исследованиям, оно было написано в начале XVI в.[74] Недавно Б. М. Клосс атрибутировал произведение еп. Митрофану Коломенскому и датировал «Сказание» 1507–1518 гг.[75] По мнению ученых, «“Сказание о Мамаевом побоище” – наиболее обстоятельное описание сражения русских

ратей с полчищами Мамая, но описание, до сих пор порождающее сомнения в точности и достоверности содержащихся в нем деталей. «Сказание» известно в 10 различных редакциях, оно сохранилось более чем в 150 списках и все же по сей день остается наименее изученным из памятников Куликовского цикла»[76]. Ссылки на памятник в тексте настоящей статьи даются по списку 2-й четв. XIV в., РГБ, Унд. 578, по изданию: Памятники Куликовского цикла[77].

В последнее время несколько работ «Сказанию» посвятил молодой ученый В. Н. Рудаков[78]. Он пришел к выводу об ошибочности утвердившихся в историографии представлений о реальности изложенных в «Сказании» событий и поставил задачу установления смыслов, скрытых при буквальном прочтении произведения. Только в «Сказании» рассказывается о решающей роли в победе русских войск засадного полка, что позволяет считать этот сюжет вымышленным. По мнению Рудакова, для средневекового автора успех засадного полка связывался с помощью Святого Духа, без которого победа Дмитрия Донского была бы невозможна[79]. В этом свете феномен небесной помощи оказывается фактором, отражающим некие сущностные особенности восприятия автором «Сказания» Куликовского сражения, особенности, которые были скрыты от многих исследователей произведения.

Так, мало понятным кажется поведение воеводы засадного полка В. М. Боброка-Волынца. Он ждет 8-го часа, в который «имать Бог благодать свою подати христьяном»[80], и до той поры не вступает в бой, несмотря на то что основные русские силы, возглавляемые Дмитрием Донским, были почти сломлены под натиском татар. Наконец, когда «приспе же осмыи час, абие дух (вариант: “дух южный”) потягу ззади нас», Боброк понял, что «сила бо Святого Духа помогает нам», и повел засадный полк в решающий бой. Рудаков опровергает типичное в историографии толкование, исходящее от реальности попутного для русских «южного ветра», и обосновывает, что «дух южный» являл собой «знамение снисходящей на православное воинство»[81] Божественной благодати»[82]. Феномен 8-го часа он объясняет символичностью числа восемь для православия, что связано с датой Куликовской битвы 8 сентября, совпадающей с праздником Рождества Богородицы.

Все же остается странным ожидание 8-го часа Боброком, как будто он мог точно определить его наступление. А между тем ни в 1380 г., когда произошла Куликовская битва, ни в нач. XVI в., когда могло создаваться «Сказание», на Руси не умели в походных условиях точно определять время. Это теперь, благодаря наручным часам, узнать время стало простым делом, а применительно к реальности тех далеких лет уверенные слова Боброка о наступлении 8-го часа кажутся необъяснимыми. Непонятным выглядит указание неверного дня недели Куликовской битвы в «Сказании» – пятницы. На самом деле сражение произошло в субботу, что неоднократно устанавливали расчетами ученые и как верно указано в летописях и «Задонщине». А что если автор «Сказания» при этом руководствовался показаниями сокровенного смысла часов?

Рудаков касался средневекового феномена «добрых» и «злых» часов и считал, что «автор "Сказания" имел основания полагать, что "осмой час"... непременно должен быть "счастливым"»[83], но не развил эту идею в эзотерическом плане. Он не привлек тексты о сакральных «качествах» часов, например, не учел произведение «Часы на седмь дни: добры и средни и злы»[84]. На основе этого текста оправдывается предположение о «счастливости» 8-го часа Куликовского сражения в «Сказании» и находит объяснение указание в нем неверного дня недели – пятницы. Текст «Часы на седмь дни» сохранился в списке 1450–1470 гг.[85], т. е. существовал ко времени предположительного написания «Сказания» в нач. XVI в. и мог использоваться его автором (в сохранившемся варианте или его какой-то копии). Из этого произведения следует, что 8-й час был «добрым» в пятницу, субботу и воскресенье, но только в пятницу был «добрым» и 7-й час. Если учесть, что в «Сказании» бой начался до 8-го часа, то ни суббота, ни воскресенье для него не подходили, поэтому осталась именно пятница.

В пятницу 7 и 8 часы были «добрыми», а 9-й час – «злой». В бою благоприятствование и неблагоприятствование часов распространялось на обоих соперников одинаково. Структура дневных часов тогда была такой: 1-й час начинался с рассвета и длился до наступления 1-го часа и т. д. 7-й час начинался после наступления 6 часов и продолжался до наступления 7 часов. После этого

начинался 8-й час и продолжался до момента 8 часов. Таким образом, момент наступления 8-го часа был границей между благоприятными («добрыми») 7—8 часами и неблагоприятным 9-м («злым») часом. Куликовская битва в соответствии с сокровенным смыслом часов должна была практически закончиться сразу после 8 часов, т. к. наступивший после этого 9-й час был неблагоприятен для сражения в целом: автоматически вел к прекращению боя. Перелом в ходе сражения и развязка в соответствии с сокровенным смыслом часов должна произойти почти мгновенно: до наступления 8-го часа бой имел характер обоюдного противоборства, когда же пошел «злой» 9-й час, бой должен был прекратиться с тем или иным результатом.

Боброк ждал момента наступления 8-го часа, за которым следовал 9-й час, несущий окончание битве, не как хронолого-количественного ориентира, а как своеобразного событийно-качественного рубежа, за которым последовало бы вмешательство Бога в сражение, чему должно предшествовать некое знамение. По мнению Рудакова, таковым был «дух южный» (просто «дух», по списку «Сказания» Унд. 578), который «потягну ззади нас». Может быть, воины засадного полка (как, кстати и некоторые современные ученые), «дух» воспринимали только как реальный ветерок, но Боброк осознал, что это указание свыше, и отдал приказ о немедленном нападении на татар. Картина боя резко изменилась: наблюдателю могло показаться, что побеждавшие до этого татары были неожиданно опрокинуты неведомо откуда взявшимися русскими. В действительности же, «сила бо Святого Духа яко огнь попаляет их, рускими руками посекаеми»[86]. В этой яркой художественной фразе «Сказания» четко выражено, что настоящим победителем татар был Святой Дух, который расправился с врагом «рускими руками».

В этом свете становится более ясной логика выдвижения в качестве решающего фактора русской победы Святого Духа, который, войдя в воинов засадного полка, одолел многочисленных «неверных», имевших перед этим перевес в Куликовском сражении. Началась гибель и бегство оставшихся в живых ордынцев. Все произошло в считанные минуты или даже секунды после наступления 8-го часа.

В описании чудом спасшихся от поражения русских войск, победивших неприятеля благодаря вмешательству «небесных сил», особая роль отводится воеводе Боброку. Он своими необычными способностями смог правильно распознать сигнал, поданный свыше («абие дух потягну ззади нас»), для вступления в бой. Иначе момент обретения русскими воинами божественной силы мог быть упущен, и Куликовское сражение пришло бы к совему логическому концу, т. е. победе «неверных».

Есть, однако, обстоятельство, нуждающееся в разъяснении. Из «Сказания» неясно, откуда Боброк узнал, что 8-й час будет переломным в сражении. Сам автор «Сказания» мог извлечь соответствующую информацию, например, из текста «Часы на седмь дни» или другого подобного произведения, а об источнике сведений Боброка о 8-м часе ничего не известно. Дело в том, что в 1380 г. на Руси, очевидно, еще отсутствовала литература о «добрых» и «злых» часах. Наличие у славян веры в «злые» дни (не часы!) в науке связывают с XII в., когда некий южнославянский книжник внес в Ассеманиево Евангелие XI в. в виде приписок данные о двух «злых» днях почти для каждого месяца (с пропуском двух из них). Для того чтобы «добрые» и «злые» часы стали использоваться в предсказаниях, нужно было устройство для счета часов. Как определяли часы на Руси до XV в., неизвестно. Никаких надежных источников об этом нет. О том, когда точно на Руси появилось такое устройство, есть летописное свидетельство. В нем говорится об установке в Московском Кремле механических часов Лазарем Сербином в 1404 г. при великом князе Василии I, сыне Дмитрия Донского. После этого башенные часы стали устанавливаться в других городах и монастырях[87]. Тем самым появилось основание для использования в прогностических целях особых справочных текстов о «добрых» и «злых» часах, которые известны в русской редакции с середины XV в. Следовательно, не назвав прямо «добрые» и «злые» часы, автор «Сказания» поступил правильно, т. к. во время Куликовского сражения этот феномен сокровенного знания на Руси широко не мог употребляться или не был известен вообще.

В ряде списков «Сказания» сюжет с 8-м часом изложен иначе. В списке «Сказания» Основной редакции 1-й пол. XVI в., хранящемся в Российской Национальной библиотеке, г. С.-Петербург

(РНБ. O.IV.22), Боброк не знает заранее о начале восьмого часа как времени вмешательства «небесных сил»[88]. То же самое в Основной редакции (печатный вариант) по рукописи XVIII в. (РНБ. F.IV.228). Однако во фразе Боброка: «Токмо в сий час Бога призывайте и ждите от него часа, в онь же имать быти благодать Божия и христианская помощь» в XIX в. слова «от него часа» были исправлены на «осьмаго часа»[89]. Смысл изменился кардинально: если первоначально Боброк, не зная о точном времени помощи «высшей силы», сообщал, что весть об этом должна прийти от самого Бога, то после исправления получалось, что воевода изначально владел информацией о 8-м часе как времени божественной помощи. Возможно, первоначально в «Сказании» не было информации о том, что Боброк заранее знал о 8-м часе как моменте решающего, переломного вмешательства Бога в ход Куликовской битвы, что более соответствует логике повествования. Однако он представлял, что божественное вмешательство могло произойти. Из «Сказания» следует, что он не только знал об этом на основе «ведовства», но и способствовал своими прогностическими советами осуществлению божественной помощи. В этой связи важно учесть «ведовские» мотивы, представленные в произведении.

9. «Ведовские» мотивы «Сказания»

В «Сказании» рассказывается, как перед Куликовским боем воевода занялся «испытанием примет» с целью предсказания результата битвы. Выехав на место будущего сражения вместе с Дмитрием Донским, Боброк стал вслушиваться в окружающее. В стане врага ему послышались шум и крики, «яко торг снимается и яко град зижется, яко труба гласит», а сзади татар — сильный волчий вой. «По деснои же страни» раздавался «трепет» птиц и воронье карканье. На реке Непрядве стоял шум крыльев гусей и лебедей, «необычно грозу подающе». Однако находящийся рядом с Боброком Дмитрий Донской ничего этого не слышал. На вопрос: «Что слышали есте?» он ответил: «Ничто же»[90].

Затем Боброк решил «испытать» еще одну «примету». Он лег правым ухом на землю и вслушивался «долг час». Ему послышались женские плачущие крики от двух сторон, одинаково безу-

тешные, но по-разному скорбящие. Находившийся рядом с Боброком Дмитрий Донской хотел узнать результат. Боброк был подавлен и говорить отказывался. Тогда великий князь «понуди его», и Боброк открыл значение приметы: при надежде на силу Бога возможна победа русских в трудной, со многими потерями битве. В качестве рекомендации он просил Дмитрия Донского никому не говорить о прорицании, молитвенно призывать Бога и святых в помощь, а воинов вооружить крестом. Как известно, предсказание Боброка сбылось: благодаря небесной помощи русские победили, хотя находились на грани поражения.

Уже с начала XVIII в. в литературе стали обсуждаться «испытания примет» Боброка. Так, в московском «Синопсисе» (1714 г.) было дано специальное «предъувещание», чтобы читатели не подумали, что толкование «военных примет» воеводой «быти вражбитства некая, или волшебства, Богу и вере христианстеи противная»[91]. Если бы в общественном мнении не существовало убеждения, что «испытание примет» Боброка — это проявление «ведовства», то и предупреждать читающую публику не было бы необходимости. Поэтому появление «предъувещания» служит косвенным свидетельством того, что в начале XVIII в. прогностические действа Боброка нередко воспринимались чем-то вроде ворожбы. В историографии они связываются с язычеством[92].

В основе действий Боброка по «испытанию примет», по-видимому, лежит прекогнистика, которая в парапсихологии характеризуется как «способность предсказывать будущие события, приписываемая пророкам и гадателям»[93]. Боброк прорицает путем раскрытия сокровенного смысла сенсорных образов (слуховых, зрительных, осязательных), которые у него возникали из контактов с природой.

В «Сказании» по спискам варианта Ундольского указывается, что при великокняжеском дворе Дмитрия Донского имелся человек, названный «ведомцем». Великий князь его прикомандировал перед Куликовской битвой к своему двоюродному брату кн. Владимиру Андреевичу, поставленному во главе засадного полка: «и дав ему достоина своего двора ведомца»[94]. Из засады некоему «самовидцу», по-видимому этому «ведомцу», было следующее «видение». Над полем сражения появилось густо-красное облако с человеческими руками, держащими что-то похожее на

нимбы, короны или тиары («венци, ово же яко проповедническа и пророческа»), многие «венци» опустились на головы «христианьския»[95]. «Видение» является составной частью рассказа в «Сказании», изображавшего близкое к поражению русское войско, от которого осталось мало бойцов, а «поганых» много. «Видение» в аллегорической форме показывало, что «небесные силы» воспринимали мужественную борьбу русских воинов как подвиг во благо христианства и готовились оказать им поддержку, откликаясь на мольбу о помощи.

Если «ведомец» — «самовидец» был воеводой Боброком, то становится более понятным, почему он фактически определил время вступления в бой засадного полка, а не кн. Владимир Андреевич, формально стоявший во главе его. Боброк был связан с Дмитрием Донским «испытанием примет», в результате чего определилась стратегия и тактика Куликовского боя, приведшая русских с Божьей помощью к победе благодаря своевременному выводу Боброком резервного полка из засады. Поскольку «испытание примет» было «ведовским», то Дмитрий Донской вполне мог охарактеризовать Боброка как «достоина своего двора ведомца» и прикомандировать к кн. Владимиру Андреевичу в качестве своего рода «комиссара»-волхва, наделенного исключительными полномочиями по установлению сакрального момента выступления засадного полка. В указанном свете, именно Боброк как «верный сей самовидец» Дмитрия Донского, находящийся от него на значительном расстоянии, мог сообщить раненому великому князю путем некоей дистанционной связи типа телепатической (радио или телефона тогда не существовало) информацию о важном знамении с венцами. Значение знамения заключалось в том, что оно было промежуточным звеном между «испытанием примет», указавшим на возможную небесную помощь, и ее осуществлением. «Видение» с венцами свидетельствовало, что мольба русским войском о божественной помощи услышана и поддержка будет оказана. Дистанционное сообщение о нем «самовидца» (очевидно, Боброка) поддержало раненого Дмитрия Донского, вселив в него благостную надежду о положительном исходе для русских Куликовской битвы.

О том же свидетельствовало другое «видение» — разбойника Фомы (вариант: Фомы Кицыбея): Фома на облаке увидел «некый

полк от востока» и двух юношей с мечами в обеих руках. Они начали тот полк «сещи» и всех перебили[96]. Под загадочными юношами легко угадываются свв. Борис и Глеб, а под посеченным полком – татары. По Рудакову, описанный Фомой финал победы над ордынцами можно рассматривать как «воплощенное предсказание» этого «вещего» воина-разбойника[97].

В «Сказании» первым делает верное предвещение результата Куликовской битвы Сергий Радонежский («о них же прорече преподобный Сергий»[98]), которое можно рассматривать как духовное прозрение, ниспосланное преподобному Богом за его преданность идеалам православной церкви и неустанному претворению их в жизнь. «Ведуны» «Сказания» не связаны с Церковью, это светские люди. Воин-разбойник Фома, по-видимому, не был профессиональным предсказателем, «видение» на него снизошло неожиданно. У придворного «ведомца» военные прорицания, очевидно, входили в служебные обязанности, что позволяет таковым считать воеводу Боброка, который перед многими сражениями производил «испытание примет»: «Аз же множество тех боев и примет испытах»[99]. Как обосновывает акад. В. Л. Янин, реальный прототип Боброка – московский боярин и воевода Дмитрий Михайлович Волынский-Боброк, женатый на сестре Дмитрия Донского, был отцом знаменитого юродивого св. Михаила Клопского, чудотворца и предсказателя[100]. Возможно, реальный воевода Боброк обладал прекогнистическими способностями, которые передались от него сыну – Михаилу Клопскому. Значит, автор «Сказания», рисуя образ литературного Боброка, мог опираться на какие-то воспоминания современников о необычных способностях реального воеводы. Впервые на психологическое сходство пророческих способностей отца и сына указал В. Л. Янин: «Предполагая в Дмитрии Волынском отца Михаила Клопского, мы можем отметить некое психологическое сходство между ними. Агиографическая “специализация” Михаила Клопского – пророчества (...) Но пророческий дар присущ и Дмитрию Волынскому»[101]. Только от автора «Сказания» мы узнаем, что у Дмитрия Донского был придворный «ведомец». При дворе его потомка Василия III работал врач и астролог Николай Булев, которого действительно можно считать «ведомцем», как активно занимавшегося астрологией. Возможно, в «Сказании»

придворная реальность начала XVI в. перенесена на время Дмитрия Донского. Во всяком случае, автор «Сказания» демонстрирует значительный интерес к феномену «ведовства». Это значит, что в произведении могут быть не только явные отражения этого интереса в виде «испытания примет» и «видений», но и скрытые, являющиеся подоплекой излагаемых исторических событий.

С позиции философии культуры феномен «ведовства» разъясняется идеей архетипа по Юнгу: как изначальной, неизменной, бессознательной структуры, лежащей в основе «коллективного бессознательного» и определяющей отражающиеся в рефлексивном сознании человека взаимозадействованные с ними мысленные формы, возникающие в культурном развитии. Кажется, впервые использование славянами гаданий отмечал историк VI в. Прокопий Кесарийский [102]. Существует мнение, что «в условиях отсутствия у славян института жречества и довольно быстрого искоренения профессиональных носителей языческих традиций (волхвов, знахарей и т. п.) народные представления упрощались и деградировали». Вместе с тем «немало труда и забот было употреблено ревнителями правоверия для искоренения разного рода суеверий, примет, гаданий, веры в колдовство и прочее» [103]. В этой связи особое место «ведовства» в «Сказании» интересно обращением к сокровенным формам знания, которые явно и скрыто присутствовали в обыденной жизни российского общества с XV в.: вера в «добрые» и «злые» часы с использованием элементов астрологии.

Это дает определенные основания реконструировать некоторые существные стороны восприятия автора «Сказания» как, возможно, связанные с использованием сокровенных произведений типа «Часы на седмь дни: добры и средни злы». Последнее представляет собой таблицу, не содержащую сведений о природе сообщаемой в ней сокровенной информации. Следовательно, это — «закрытый» для непосвященных текст. Чтобы им пользоваться, древнерусский автор должен был адекватно воспринимать «ведовство» в системе духовных ценностей русского Предвозрождения начала XVI в.

10. Возрожденческие идеи и период написания «Сказания»

Возрождение, или Ренессанс – эпоха в истории европейской культуры, сменившая средневековье и приходящаяся в отдельных странах на разное время: в Италии – на XIV–XVI вв., в других регионах Европы – на XV–XVI вв. Для России элементы Возрождения отмечаются с конца XIV в. Характеризуя их, акад. Д. С. Лихачев использовал термин Предвозрождение, констатируя: «Русское Предвозрождение тем и отличается от Возрождения, что оно еще тесно связано с религией» [104]. Достижением Возрождения является осознание человеком того, что он равновелик Богу, является владыкой природы: «Человек становится на место Бога: он сам свой собственный творец, он владыка природы» [105]. Одним из средств, которое отрывало возрожденческое сознание от средневековых религиозных догм, был герметизм (алхимия, астрология, мантика и др.). Герметизм способствовал замещению средневекового стиля мышления возрожденческим [106]. По-видимому, изучение роли сокровенных представлений может более адекватно высветить аналогичные явления на Руси.

Прослеживая мотивы о чудесах и предсказаниях в древнерусской литературе, Д. С. Лихачев отмечает следующий феномен: «В агиографической литературе чудо – вмешательство Бога, восстанавливающего справедливость, спасающего праведника, наказывающего провинившегося. В литературе о купцах чудесный элемент часто – чародейство» [107]. Следовательно, в церковной и светской литературе по разному подходили к волшебным событиям: в духовной книжности они находились под контролем божественной власти, в светской – независимых от нее чародеев. Бога замещал чародей, он как бы вставал на один уровень с Ним, что отражает возрожденческие представления. В «Сказании» таким чародеем выступает Боброк, который познает будущее через сакральное (божественное) общение с природой, выступая своего рода ее повелителем, владыкой.

Еще одним проявлением Предвозрождения Д. С. Лихачев считает установление механизмов для счета времени часами, что соответствовало осознанию «неповторимости эпох, событий, личности 〈...〉 Мир понимается и воспринимается во времени, и

поэтому некий "сербин" устанавливает в Москве первые городские часы, а архиепископ Евфимий в Новгороде строит часозвоню»[108].

Одной из причин неудачи Возрождения на Руси Д. С. Лихачев считал гибель еретических движений (стригольников, «жидовствующих»), которые были носителями возрожденческих устремлений. «Вольнодумцы эти критически относились к церкви и к отдельным догматам православия, но больше тянулись к светским знаниям, усиленно занимались астрологией и логикой»[109]. Предвозрождение способствовало интересу к «внешнему» (по сравнению с богословием) светскому знанию, включая астрологию и логику.

Логика получила развитие еще в средневековое время: «средневековая изощренность в логике тесно связана с дальнейшим развитием человеческого мозга, его левого полушария, отвечающего за рациональность нашего мышления»[110]. Возрождение придало логике, которая раньше была достоянием сравнительно немногих мудрецов, статус инструментария, освобождающего личность от диктата религиозных догм. Не Священное Писание, а логика стала критерием доказательности для возрожденчески мыслящего человека[111].

Ренессансные представления имеют как общие черты в развитии европейских стран, так и специфические – в культуре разных народов. По мнению В. М. Кириллина, «есть все основания думать о весьма творческом применении нумерологии – этой, по-видимому, все же не всякому в Средние века доступной области мистического знания – именно древнерусскими писателями». Причем «всплеск древнерусской литературной нумерологии, несомненно, наблюдается в XIV–XV веках и, вероятно, связан с возрождением в литературном творчестве данной эпохи экспрессивно-эмоционального стиля»[112]. Еще одним фактором возрожденческого процесса является «"научная программа", ставшая завершением Ренессанса и открывшая европейское экспериментальное и математическое естествознание Нового времени»[113]. Чем отличалось отношение к научному знанию возрожденчески мыслящих еретиков «жидовствующих» и ортодоксальных церковников, видно на примере трактовки ими классического квадри-

вия (математического): арифметики, геометрии, музыки и астрономии.

В «Синтагме» видного византийского духовного мыслителя XIV в. Матфея Властаря (Властариса) сохранялась возможность за православными людьми изучать математические знания в системе классического квадривия при условии их неиспользования в астрологии[114]. Следовательно, Матфей Властарь ставил занятия математикой под контроль Церкви, опасаясь, что ею может «вооружиться» альтернативная идеология. «Синтагма» в славянском мире стала известна не позже XV в., судя по сохранившемуся славяно-молдавскому списку 1495 г.[115]

Ересь «жидовствующих» распространилась в конце XV – начале XVI в., сперва в Новгороде, а затем и в Москве. Еретики заменили в классическом квадривии астрономию на астрологию. В их трактовке «четыре первые математические» науки выглядели так: 1. музыка, 2. арифметика, 3. геометрия, 4. астрология[116]. Путем такой трансформации астрология практически включалась в состав математики – в средневековом понимании квадривия. Механическое, на первый взгляд, замещение астрономии астрологией по существу значило не только обретение последней статуса математической науки, но и выражало стремление к принципиальной независимости квадривия от церковного надзора.

Следует учитывать, что само по себе одобрительное отношение к математическому знанию еще не говорило о возрожденческой позиции. Так, один из непримиримых борцов с ересью «жидовствующих» новгородский архиепископ Геннадий в своем послании 1487 г. еп. Прохору Сарскому отмечал как положительный факт ценимость светского знания тремя вселенскими святителями Григорием Богословом (329/330–390), Василием Кесарийским (ок. 330–379) и Иоанном Златоустом (ок. 350–407). При этом Геннадий выделял Григория Богослова как познавшего квадривий: «А в Григориеве житии Акраганском писано: дондеже де арифметикию и кгеометрию и музикию и астрономию всю до конца извыче»[117]. По Я. С. Лурье, Геннадий, борясь с «жидовствующими», считал необходимым знать их научную базу, поэтому распространял «астрономическую литературу, которой пользовались еретики»[118]. Значит, Геннадий не отождествлял математические знания с астрологическими занятиями «жидовству-

ющих», более того, он считал полезным для православия овладевать астрономией. Очевидно, Геннадий был солидарен с пониманием математики в духе представлений Матфея Властаря.

Русская церковь оказывала яростное сопротивление ереси «жидовствующих», которая была в конце концов сурово осуждена церковным Собором 1504 г., а некоторые ее лидеры даже сожжены. Пропаганда взгляда на математический квадривий, как его представляли «жидовствующие», возможно, сохранялась и в неблагоприятных условиях. Об этом как будто бы свидетельствует превращение в астролога мифического патриарха Гандувария, который до того в хронографах и «Послании» Спиридона-Саввы назывался астрономом. Метаморфоза с Гандуварием произошла в известном «Сказании о князьях владимирских», написанном при великокняжеском дворе или по его заказу не позже 1527 г. В этой замене, возможно, сказалось влияние классификации наук, пропагандировавшейся «жидовствующими» — с астрологией на месте астрономии[119].

Пропаганда астрологии при Московском дворе вновь активизировалась благодаря деятельности Николая Булева — врача великого князя Василия III. Воздействие врача-астролога было велико, особенно на государева оружничего боярина Ф. И. Карпова, который, судя по недавним зарубежным исследованиям, якобы вынашивал план потеснения или замены церковной идеологии в стране астрологией[120]. Русская церковь была крайне недовольна астрологической пропагандой Николая Булева. С его резкой критикой в 20-х гг. XVI в. выступал знаменитый духовный писатель и ученый Максим Грек. По-видимому, Николай Булев, как и «жидовствующие», включал астрологию в состав математики. Об этом косвенно свидетельствует то, что Максим Грек в полемике с ним опирался на разграничение математики и астрологии по «Синтагме» Властаря. «Относительно же мафиматикийских книг, — писал Максим Грек, — сколько их и каковы они — об этом говорит тот же Матфей (т. е. Матфей Властарь. — *Р. С.*) так: так называемых мафиматикийских книг — четыре: арифметикия, мусикия, геометрия и астрономия. Не книги эти правилом запрещено читать, а то, чтобы пользоваться ими превратно и веровать, что обстоятельства зависят от движения небесных тел»[121].

Максим Грек, как Матфей Властарь и архиеп. Геннадий, ценил математические знания. При этом его заботила возможность использования математики в астрологии, чего он стремился избежать, как Матфей Властарь и, по-видимому, архиеп. Геннадий, путем церковного контроля над изучением наук математического квадривия. В «Азбуковниках», появившихся в XVI в. и впоследствии неоднократно перерабатывавшихся, воспроизведенные слова Максима Грека понимались с точностью «до наоборот», как выражавшие отрицательное отношение к «мафиматикийским книгам». Эти книги характеризовались «черными», т. е. колдовскими, при этом в «Азбуковниках» на полях давались ссылки на Максима Грека. В более поздних списках содержание «мафиматикийских книг» определялось как астрологическое: «В них же пишет, что планитным движениям вся яж на земли строится»[122]. Возможно, бессознательно авторы и редакторы «Азбуковников» отождествляли астрономию с астрологией; объективно такое отождествление вело к осознанию астрологии составной частью математики. О том, что в древнерусском обыденном сознании астрономия и астрология могли быть одним и тем же, например, свидетельствует рукописная арифметика 1684 г., в которой говорится, что астрономия написана астрологами: «Остролиогове в книзе остраномии о 7 планидах пишут»[123].

Вскрывается удивительное единение противоположных в идеологическом отношении направлений, выступающих за включение астрологии в математику. Достаточно просвещенные в научном отношении, возрожденчески мыслящие люди (еретики «жидовски мудрствующие»; возможно, Николай Булев), очевидно, стремились включить в состав математики астрологию, чтобы утвердить ее в качестве научной дисциплины. Обскурантски настроенные слои также отождествляли математику с астрологией, но с другой, негативной целью: чтобы иметь основание запретить математические знания и тем самым подорвать базу астрологии. Фактически они сознательно или стихийно исходили из того, что замещение астрономии астрологией либо их отождествление было достаточным для зачисления астрологии в состав математики (по средневековой системе квадривия). Представители просвещенного православия (Матфей Властарь, архиеп. Геннадий, Максим Грек) понимали, что средневековая мате-

матика может служить базой для занятий астрологией, но не отождествляли их, сознавая образовательную ценность квадривия. Исторически подобный подход восходит к взглядам св. Григория Нисского (ок. 335 – ок. 394), христианского теолога каппадокийского круга. По представлению этого греческого ученого, церковные люди светское знание, в том числе математику, должны сохранять подобно богатству, которое следует в нужном случае использовать: «Естественную философию, геометрию и астрономию... хранить у себя, чтобы употребить в дело при времени»[124].

В условиях Предвозрождения астрология, способствуя «объективизации естествоведения» (термин И. М. Рабиновича)[125], служила зоной «выхода» научного знания из-под контроля Церкви. Примером может служить сравнительно недавно обнаруженный и расшифрованный текст, состоящий из набора таблиц, находящихся в смысловой взаимосвязи. Таблицы сохранились в древнерусской рукописи конца XV – начале XVI в., имеют название «По сему часы разумети дневные и нощные»[126]. Они предназначались для определения любого наугад взятого дня и часа как «доброго», «среднего» или «злого» с целью прогнозирования событий, происходящих в соответствующий день и час дня или ночи. Текст имеет две соединенных воедино смысловых составляющих: календарную и астрологическую. Календарная часть содержит таблицу, по которой устанавливался день недели любой даты (по юлианскому календарю, т. е. старому стилю). К астрологической части относится таблица «качеств» дней недели и часов по типу «доброго», «среднего» и «злого» с указанием светила-управителя. Кроме того, в произведение входили таблицы, сопрягавшие календарную и астрологическую составляющие в одно целое. С их помощью устанавливался хронократор (управитель) светлого времени суток (дня) и отдельно управитель темного времени суток (ночи), определялось «качество» соответствующего светового дня и каждого дневного часа, а также ночи и каждого ночного часа[127]. Текст «По сему часы разумети» – уникальное произведение, соединяющее в себе календарное (научное) и сокровенное (астрологическое) знания, своего рода астрологический «вечный календарь»[128].

На Руси с XV в. были распространены сочинения по «народной» астрологии с упрощенным содержанием. Так, в типичных сочинениях по «народной» астрологии месячное распределение благоприятных («добрых») и неблагоприятных («злых») дней и часов для бытовых и медицинских целей (стрижки волос, сельхозработ, флеботомии и пр.) неправомерно распространялось на все месяцы любого года. Превращение текста, составленного для определенного года и месяца, в универсальный, якобы сохраняющий сокровенные свойства независимо от времени, лишало его прогностического смысла[129].

Не таким было произведение «По сему часы разумети дневные и нощные». За счет использования юлианского «вечного календаря» оно устанавливало сокровенные характеристики дней и часов строго расчетным путем, тем радикально отличаясь от застывших перечней «народной» астрологии. Юлианский «вечный календарь» того типа, который используется в тексте «По сему часы разумети», но только в форме «рук», применялся на Руси с домонгольского времени для расчета дня Пасхи. Календарные «руки» — яркий пример богословской сакрализации древнерусских календарных знаний[130]. Указанный календарный инструментарий, только не в виде «рук», а в форме прямоугольных таблиц, был использован для вечного «астрологического календаря». Возможно, он появился до распространения ереси «жидовствующих» и отражает иную возрожденческую традицию, чем у еретиков. Эта иная традиция была связана с освобождением древнерусских научных знаний по астрономии (календарю) от Церкви путем их использования в астрологии, независимой от официальной религии. Надо учитывать, что к тому времени западноевропейская университетская астрология представляла собой довольно сложный комплекс знаний, опиравшийся на серьезную научную базу астрономии и математики. По-видимому, «жидовствующие» в идеале хотели для Руси именно такой астрологии, судя по используемому ими «Шестокрылу»[131]. Этого не случилось из-за разгрома еретиков в нач. XVI в., и, очевидно, не могло произойти в ближайшее время из-за отсутствия в стране системы «научной» астрологии, подобной западноевропейской. Однако на Руси издавна использовались элементы «управительной» астрологии, в частности по системе «добрых» и «злых»

дней, которая в XV в. распространилась с дней на часы в связи с появлением механических часомерных устройств. «По сему часы разумети» соединяет в себе юлианский «вечный календарь» с системой хронократоров (управителей) часов по астрологическим «качествам» «добрых», «средних» и «злых», тем самым придавая соответствующим прорицаниям «научный» астрологический смысл.

Церковь боролась на два фронта – с астрологией «жидовствующих» и обретающими «научный» статус прорицаниями по часам. Об этом свидетельствует послание известного церковного деятеля Филофея «О злых днях и часах» 20-х гг. XVI в.[132] Он скептически оценивал возможности «Шестокрыла» и разоблачал веру в «злые» дни и часы. В последнем случае он опирался на логику, рассуждая так: если Бог сотворил «злые» дни и часы, и человек, родившийся в такой час, заранее предназначался для злодейства, то Бог, наказывая за это, поступал несправедливо, т. к. сам повинен в его зле. Получалось логическое противоречие: Бог не мог быть одновременно и справедливым и санкционирующим «злые» дни и часы. Эта аргументация нашла поддержку в историографии[133]. Филофей, следовательно, использовал не аргументы божественного откровения, а логический прием приведения к противоречию для доказательства несоответствия веры в «злой» час вере в Бога. Использование логики вместо положений богословской схоластики может свидетельствовать о том, что сам Филофей не избежал влияния возрожденческой идеологии, но при этом он, скорее всего, адресовал свои доводы не только слоям, исповедующим ортодоксальные церковные взгляды, но преимущественно людям, которые стояли на позициях возрожденческой мысли.

Итак, Предвозрождение – сложный период русской церкви, в котором важной, недостаточно изученной составляющей являются преобразования, происходившие в научных представлениях, – главным образом, в астрономии (календаре) и арифметике под «покровом» эзотерики (преимущественно астрологии). С учетом наибольшего распространения на Руси «управительной» астрологии и появления часомерных механизмов в городах и монастырях «объективизация естествоведения» в первую очередь выразилась в попытке научного подхода к прогнозу собы-

тий по хронократорной (управительной) системе «добрых» и «злых» дней и часов. Разгром ереси «жидовствующих», развивавших другую модель «естествоведения»[134], в целом неблагополучно сказался также на судьбе прорицаний по дням и часам, вынуждая использовать последние с оглядкой, неявно. В возникших в этих условиях произведениях, написанных в возрожденческих традициях, следует ожидать преломления некоторых или всех отмеченных особенностей и черт:

1. Стремления к определенной независимости от абсолютного церковного авторитета путем «уклонения» в эзотерику;
2. Использования прогностических данных по «добрым» и «злым» дням и часам, причем, возможно, в скрытом виде;
3. Применения логики там, где раньше довольствовались апелляцией к христианскому вероучению;
4. Расширения сферы нумерологии за счет естественнонаучных и астрологических знаний, тогда как прежде типичной была церковная сакрализация.

В этой связи небезынтересно установить, насколько полно указанные черты возрожденческого образа мыслей отражены в «Сказании».

11. Проявление автором «Сказания» возрожденческих взглядов

Если автором «Сказания» являлся еп. Митрофан Коломенский, то он был знаком с ересью «жидовски мудрствующих», т. к. был духовником Ивана III в годы ожесточенной борьбы с ними Церкви и светских властей. Причем именно ему адресовал св. Иосиф Волоцкий послание, направленное против этих еретиков[135]. Возможно, Митрофану была знакома идея «жидовствующих» о замене астрономии на астрологию в квадривии, что было чревато приобретением последней статуса математической науки и освобождением математической образованности от церковной опеки. Мог он знать и о позиции просвещенного православия (Матфей Властарь и др.), характеризовавшего математику как необходимое людям знание, но требующее церковного контроля, чтобы избежать усиления астрологии.

По-видимому, можно говорить о существовании в России начала XVI в. своеобразного возрожденческого «поля» «объективизации естествоведения», состоящего из элементов герметизма (преимущественно астрологии) и определенных знаний из предметов математического квадривия: арифметики, геометрии, неких числовых закономерностей музыки, астрономии (включая календарные вычисления). Указанное «поле» воздействовало на общественное сознание и через него на автора «Сказания». Митрофан, находившийся в гуще идеологических и политических событий, мог прогрессивно судить по поводу «внешнего» знания и отразить свое мнение в «Сказании», если был его автором. Изучение скрытых смыслов произведения показывает, что автор придерживался возрожденческих взглядов на «внешнее» знание, построив на нем драматургию Куликовского сражения. При этом божественный провиденциализм победы он основывал как бы на логике условий существования и познания[136].

Древнерусский автор следующим образом как будто бы интерпретирует условия логического существования и познания применительно к сокровенным «качествам» «добрых» и «злых» часов. Когда в противоборство вступали два противника, «доброта» часа не могла действовать на одного соперника и не влиять на другого. Нельзя было рассчитывать, что, подгадав начало сражения под «добрый» час, русские, например, одержат победу, ибо так же могли рассуждать и татары: ведь и они вступали в бой в «добрый» час. Следовательно, «доброта» часа была необходимым условием факта сражения, но недостаточным для победы одной из сторон, чего «доброта» часа не могла обеспечить, т. к. распространялась на обоих соперников одинаково. Когда наступал «злой» час, то благоприятное время для сражения заканчивалось, и, по идее, соперники должны были разойтись при равенстве сил или победу одерживал сильнейший. Наступление «злого» часа было достаточным условием прекращения боя. Отсюда следует, что сокровенное знание о «добрых» и «злых» часах обеспечивало победу сильнейшему сопернику. Не случайно, как заметил В. В. Колесов, среди русских пророческих текстов по «добрым» и «злым» дням и часам «нет ни воинских, ни государственных дел»[137]. Очевидно, для победы была важна реальная сила войска и профессионализм полководца, а «добрые» и «злые» часы име-

ли второстепенное значение. Однако в «Сказании», вопреки подавляющей силе татар, одержали победу русские благодаря вмешательству «высшей силы» в образе Святого Духа. Спрашивается, а оказывали ли «небесные силы» помощь ордынцам? Мамай обратился к своим богам, по «Сказанию», поздно, когда понял, что терпит поражение, «и не бысть ему помощи»[138].

Победу русским на Куликовом поле, по «Сказанию», обеспечили следующие условия:

1. Предварительное моление воинами Дмитрия Донского Бога и православных святых о заступничестве; 2. Выступление засадного полка строго в 8 часов, когда на помощь русским пришел Святой Дух; 3. Сошествие на воинов засадного полка в 8 часов Святого Духа, который их руками уничтожил почти всех «неверных», обратив остальных в бегство.

Выполнение указанных трех условий привело к победе русских. И наоборот, эта победа могла произойти только в случае выполнения трех условий вместе. При невыполнении хотя бы одного из них победа русских не могла состояться. Значит, указанные три условия в совокупности как бы «метафорически» выражали необходимое и достаточное условие.

Итак, логика решающих событий Куликовской битвы, по «Сказанию», с учетом сокровенных свойств часов, на «языке» условий существования и познания, понимаемых в «метафорическом», а не математическом смысле, моделируется следующим образом:

Необходимое условие факта Куликовского сражения: если суждено быть сражению между войсками русских и татар, то оно произойдет в «добрый» час.

Достаточное условие прекращения Куликовского сражения: если настал «злой» час, то сражение прекратится (по той или иной причине, с тем или иным результатом).

Необходимыми и достаточными условиями победы Дмитрия Донского на Куликовском поле является набор из указанных выше трех условий, ни одно из которых нельзя исключить или добавить к ним новое.

В реализации указанных трех условий важнейшую роль играл воевода Боброк. 1. Благодаря «испытанию примет» он узнал, что победа русским достанется в результате огромных жертв и может быть обеспечена лишь в результате помощи «небесных сил»,

которые нужно заранее призвать на помощь. Поэтому он советовал Дмитрию Донскому, чтобы он войску «повели Бога призывати на помощь и святых (...) и вооружитися крестом»[139]. 2. Боброк не давал согласия на выступление засадного полка до момента 8 часов, несмотря на сильное психологическое давление со стороны кн. Владимира Андреевича и воинов, которые стремились на выручку основного войска. Однако досрочное выступление засадного полка могло привести к его безвременной гибели. 3. В случае задержки выхода полка из засады сражение могло кончиться победой татар, которые имели явный перевес. Этого удалось избежать благодаря Боброку, правильно определившему, что когда «дух потягу», то это — знамение свыше для атаки засадного полка, который становился носителем карающей силы Святого Духа против «поганых». В свете решающего значения «ведовских» деяний Боброка для Куликовской победы, по «Сказанию», обусловленный этим внутренний динамизм повествования в историографии отражен недостаточно. Слабо представлена в литературе проблема «ведовства» в «Сказании», которое квалифицируется как проявление язычества. Проведенный анализ произведения позволяет усматривать иную (не языческую) природу сокровенных мотивов «Сказания». «Ведовство» в нем только по форме соответствует дохристианским, языческим проявлениям, а на самом деле отражает новое, возрожденческое состояние «естествоведения» в стране начала XVI в., когда активизировался интерес к «внешней» мудрости во взаимосвязи эзотерических и естественнонаучных знаний.

По мнению Рудакова, замысел автора «Сказания» до сих пор до конца не разгадан, а разгадка заложена в роли засадного полка и его выходе на Куликово поле боя как кульминационном моменте всего повествования. Причем «смысл указанного известия практически не подвергался анализу»[140]. В результате Рудаков пришел к выводу, что «скорее всего, для автора памятника успех засадного полка связывался с началом помощи "небесных сил", без которой победа в битве была бы, по его мнению, просто невозможна»[141].

Оставался неизученным вопрос о механизме внутренней логики смысла, связанной с помощью «небесных сил» в победе русских войск. Указателем к разгадке замысла может служить в «Ска-

зании» не соответствующий действительности день недели Куликовской битвы 8 сентября 1380 г. – пятница, вместо верной субботы. Бросающаяся в глаза очевидность «ошибки» может говорить о сознательном внесении ее в текст автором произведения. Анализ «Сказания» в указанном направлении выявил неожиданное обстоятельство. Оказалось, что пятницей 8 сентября было в 1503 и 1508 г., т. е. тогда, когда предположительно создавалось «Сказание». Не значит ли, что оно было начато в 1503 г., а закончено в 1508-м? Не значит ли, что указание пятницы является ключом датировки «Сказания»? Кроме того, в памятнике все памяти святых, для которых в тексте указаны дни недели, «укладываются» в промежуток 1503–1508 гг.: воскресенье 18 августа (свв. Флор и Лавр) было в 1504 г., четверг 27 августа (св. Пимен) был в 1506 г., суббота 28 августа (св. Моисей Мурин) была в 1507 г. Пропуск 1505 г., возможно, обусловлен траурным событием кончины Ивана III, произошедшей 27 октября 1505 г. Указанные памяти святых никак не связаны с реальными событиями, о которых говорится в «Сказании», т. е. они были введены автором в текст не для конкретизации изложения. Тогда для чего же? Не для того ли, чтобы дополнительно выделить датировочный промежуток 1503–1508 гг.[142]?

Вместе с тем выявляется некая символика чисел, связанных с интервалом 1503–1508 гг. и датами памяти святых (с днями недели). В эре от Сотворения мира, принятой в нач. XVI в., указанный интервал записывался так: 7011–7016 гг. Если сложить «малые лета»[143] годовых дат промежутка 7011–7016 гг., то получится число 81 (11+12+13+14+15+16=81). Суммировав числа дат указанных памятей, включая Рождество Богородицы 8 сентября, получим то же число 81 (8+18+27+28=81). Причем среди слагаемых три являются так называемыми числами Козерога: 8, 18, 28. Вычтя сумму чисел Козерога из 81, найдем 27 – число даты памяти св. Пимена (27 августа) или смерти Ивана III (27 октября). Получается, что числа памяти святых содержат второй, астролого-сокровенный смысл, «завязанный» на число 81, «олицетворяющее» датировочный интервал 1503–1508 (7011–7016) гг.

Сокровенность чисел Козерога (8, 18, 28) имеет прямое отношение к правлению Ивана III (и последующих русских монар-

ков). В то же время политически остро стоял вопрос об объединении русских земель под эгидой великого князя московского, который в этой связи претендовал на титул государя «всея Руси». Этому противился Запад, опасавшийся, что в случае согласия с титулом к Московии могли отойти польские территории и земли Великого княжества Литовского, заселенные православным русским населением. Среди средств политической борьбы Иван III применил нетривиальный способ, учитывающий значительную роль астрологов на Западе, советами которых пользовались европейские правители и вельможи. Опираясь на существовавшие представления об «управлении» Сатурном и Козерогом землями Великого княжества Литовского, Москвы и Новгорода, на представительской золотой монете Ивана III, своего рода великокняжеской «визитной карточке», предназначенной для раздачи зарубежным дипломатам и «государева жалования», были отчеканены четыре единорога. Этот фантастический зверь издавна на Руси представлял знак Козерога[144]. На монете Иван III словесно именовался великим князем «всея Руси», а изображение единорога как бы эзотерически удостоверяло это. Сокровенная идея о покровительстве Москве Козерога-единорога распространилась в придворных кругах, активизировавшись при Иване Грозном. Так, В. Н. Татищев считал единорога личной эмблемой Ивана Грозного, что подтверждается соответствующим рисунком на Малой государственной печати царя[145].

Совпадение даты Куликовской битвы с одним из чисел Козерога — 8 — могло подтолкнуть автора «Сказания» к выбору в качестве памяти святых (с днями недели) остальных чисел Козерога — 18 и 28, а также числа 27, совпадающего с датой смерти Ивана III — 27 октября 1505 г.

Если автор «Сказания» сознательно использовал числа Козерога для дат памяти святых, то он также мог прибегать и к другим сокровенным знаниям. В произведении важное место занимает предсказательное «ведовство» воеводы Боброка, которое, очевидно, автором «Сказания» обусловливалось соответствующими сокровенными текстами. Назвав 8 сентября 1380 г. пятницей, автор «Сказания» структуру благоприятных («добрых») и неблагоприятных («злых») часов воссоздаваемой картины Куликовского сражения должен был, по идее, установить в соответ-

ствии с этим днем недели. Для пятницы в справочном тексте «Часы на седмь дни: добры и средни и злы» или астрологическом «вечном календаре» «По сему часы разумети дневные и нощные» указывались 7-й и 8-й часы как «добрые», а 9-й – «злой». При этом в «Сказании» временная канва Куликовского боя, согласующаяся с сокровенными характеристиками часов, укладывалась автором в структуру условий существования и познания.

В «Сказании о Мамаевом побоище» кульминация повествования о Куликовском бое и победе русских обусловлена исследованием сокровенной информации о часах, входящей в состав «внешнего знания». Средневековый автор предстает человеком с логико-математическими способностями, которые проявились в проведении крипто-датировочных расчетов и использовании логико-мыслительных структур, соответствующих условиям существования и познания. В целом же он отразил возрожденческие тенденции, существовавшие в русском общественном сознании XV–XVI вв., а именно:

1. Несмотря на отчетливо выраженный провиденциализм определяющей роли Бога в Куликовской победе, в произведении ход боя с его драматическими перипетиями обусловливается своими внутренними закономерностями, направляемыми эзотерическими («ведовскими») действиями Боброка. В этом сказывается существо русского Предвозрождения, еще тесно связанного с религией (в отличие от западного Возрождения), но стремящегося от нее дистанцироваться, освободиться путем опоры преимущественно на симбиоз астрологических и естественнонаучных представлений.

2. Для западного Возрождения эзотерика, особенно ятроматематика (врачебная астрология), была областью «объективизации естествоведения», сформировавшегося на завершающей стадии Ренессанса в математическое естествознание Нового времени. Попытка «жидовствующих» приобщить Россию к «естествоведению» возрожденческого типа, по-видимому, не могла быть удачной из-за вскоре последовавшего их разгрома и иного типа русской астрологической прогностики, использовавшей хронократорные (управительные) свойства времени по качествам «добрых» и «злых» дней и часов. Отражение

этого в литературных произведениях, таких как «Сказание», имело скрытые формы, возможно, из-за церковных гонений на астрологию.

3. Логика в период русского Предвозрождения приобретала вес интеллектуального инструментария, в частности, благодаря переводческой деятельности «жидовствующих»[146]. Даже церковные ортодоксы, как Филофей, очевидно, осознавали, что в научном аргументировании законы логики бывают важнее цитат из Священного Писания. Автор «Сказания» видел в логике инструмент достоверного изложения исторических событий, структурировав трактовку Куликовского боя наподобие логики условий существования и познания.

4. Нумерология, возникшая в глубокой древности, на русской почве предстает в форме символического богословия. На период Предвозрождения приходится всплеск в области древнерусской числовой символики. В «Сказании» средства нумерологии расширены за счет естественнонаучного и астрологического «происхождения». Некоторые значимые числа текста имеют двойную сакральность: церковную и «внешнюю» по отношению к ней, обусловленную естественнонаучным знанием (хронологическими расчетами) и сокровенным (тайным) способом зашифровки.

В «Сказании» по пятнице выбраны хронократорные характеристики Куликовского боя, который в действительности происходил в субботу. В этом автор заявил себя человеком, который сам творит историю, уподобляясь Богу, т. е. предстает личностью ренессансного типа. Он строит собственную систему сакральных чисел и хронологических показателей (дней недели), символический смысл которых был известен только ему и посвященным в его тайну людям, тем самым как бы и здесь он встал рядом с Богом, т. е. и в этом случае заявил себя представителем возрожденческой идеологии. Загадка замысла «Сказания» оставалась скрытой и не до конца разгадана, т. к. недостаточно изучена природа русской возрожденческой идеологии в целом. Не разъяснены полностью в ней: место сокровенных знаний, идеологических споров вокруг наук математического квадривия и астроло-

гии, влияние запретительных мер Церкви на сокрытие возрожденческих взглядов и пр., однако ясно, что использование возрожденческого подхода к анализу текста открывает в исследовании этого произведения новые перспективы.

12. Заключение

Математика занимала бóльшее, чем считалось раньше, место в синкретическом общественном сознании Древней Руси. Календарно-математические знания проявляются в таких выдающихся духовных произведениях, как «Слово о законе и благодати» Илариона (1-я пол. XI в.), «Житие» Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым (кон. XIV – нач. XV в.) и «Сказание о Мамаевом побоище» (нач. XVI в.). Древнерусские математические знания отражались в таких сферах духовной жизни, которые считались далекими от них. Так, в «Слове» Илариона художественная, метафорическая сторона в определенной части (сравнения Луна – иудаизм, Солнце – христианство) свидетельствует о влиянии на канву духовного текста пасхально-расчетного инструментария в виде календарных «рук», позднейшая копия которых сохранилась лишь в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг. Чтобы пользоваться «руками» для расчета (перепроверки) даты христианской Пасхи, нужно было обладать умениями и навыками в области календаря и арифметики примерно на уровне знаний выдающегося древнерусского математика и компутчиста XII в. Кирика Новгородца, жившего примерно за столетие до Илариона. Реконструкция календарно-математических представлений, повлиявших на художественную выразительность «Слова о законе и благодати», существенно поднимает уровень математической культуры на Руси в 1-й половине XI в.

В агиографическом произведении известного древнерусского писателя Епифания Премудрого – «Житии» Стефана Пермского (кон. XIV – нач. XV в.) – обнаруживаются пересечения с «Учением» Кирика Новгородца (1136 г.). Это свидетельствует о неизвестной ранее форме влияния календарно-арифметического произведения на древнерусскую духовную книжность: не своим научным содержанием, а литературно-композиционными особенностями. Вместе с тем расширяется сфера использования за-

мечательного трактата Кирика и удревняется, как минимум на столетие, появление интереса к нему в период раннего русского Предвозрождения.

В «Сказании о Мамаевом побоище» явно не представлены, как в двух других проанализированных произведениях, календарно-математические знания (за исключением записи чисел и хронологических сведений). Нет прямых данных о том, что автор «Сказания» был знаком с астрологическим «вечным календарем» типа «По сему часы разумети дневные и нощные», основу которого составляют таблицы, ранее употреблявшиеся в форме «рук». Возможно, информацию о прогностическом времени по «добрым» и «злым» часам он брал из справочных текстов, подобных «Часам на седмь дни: добры и средни и злы» и известных на Руси с середины XV в. В таком случае место в его творческом багаже пасхальных «рук» становится как будто бы исчезающе малым. Оно является наибольшим в «Слове о законе и благодати» (1-я пол. XI в.), при написании которого Иларион, по-видимому, учитывал источник в виде календарных «рук» по типу сохранившихся в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг. В «Житии» Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым в кон. XIV – нач. XV в., эта связь имеет опосредованный характер, обусловленный наличием текстуальных пересечений с «Учением» Кирика Новгородца, очевидно, использовавшего «руки», но ничего об этом не сказавшего. Обнаруживается тенденция регрессивной динамики в отражении произведениями древнерусской расчетно-календарной традиции. Она снижается в направлении от более раннего времени к позднему: убывая от «Слова» Илариона к «Житию» и далее к «Сказанию».

Ситуация меняется, если «Сказание» рассматривать в свете концепции объективного знания Поппера. Тогда произведение выступает свидетельством, подтверждающим, что представленный в нем мир читающегося содержания не редуцируется к миру его скрытого содержания. Прежде скрытый замысел повествования разъясняется в выражениях, относительно (метафорически) подобных условиям существования и познания. Это имеет отношение к историко-математическому знанию, т. к. условия существования определяют логический смысл ряда математических предложений, в частности, связанных с понятиями прямой

и обратной теоремы и др. Влияние математики на духовные и художественные произведения Древней Руси в историографии разработано недостаточно. Даже явные случаи использования чисел и расчетов в древнерусской нумерологии исследовались практически одним В. М. Кириллиным, недавно подытожившим результаты в своей книге[147]. Вопрос о неявном влиянии календарно-математических и сокровенных знаний на древнерусскую литературу поставлен в настоящей статье, кажется, впервые. Его изучение, как представляется, целесообразно осуществлять в русле концепции объективного знания Поппера, оно может способствовать выявлению секретных смыслов в духовных и художественных текстах.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000.

[2] *Симонов Р. А.* Древнерусская календарно-вычислительная практика и духовная культура // Древнерусская книжность: (Творчество и деятельность Стефана Пермского, естественнонаучные и сокровенные знания на Руси). М., 1995. С. 6–47.

[3] *Кириллин В. М.* Символика чисел... С. 239–240.

[4] См. библиографию в кн.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 202–204; Литература и культура Древней Руси: Словарь-справочник / Под. ред. В. В. Кускова. М., 1994. С. 51–52. См. также: *Ужанков А. Н.* Из лекций по истории русской литературы XI – первой трети XVIII вв. «Слово о Законе и Благодати Илариона Киевского». М., 1999.

[5] *Калугин Ф. Г.* Иларион митрополит Киевский и его церковно-учительные произведения // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. А. И. Пономарева. СПб., 1894. Вып. 1. С. 56–57.

[6] Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 30, 31.

[7] *Розов Н. Н.* Синодальный список сочинения Илариона – русского писателя XI в. // Slavia. Т. 32, кн. 2. Praha, 1963. С. 147–148.

[8] *Сумникова Т. А.* Перевод и примечания [к «Слову о законе и благодати»] // Культура как эстетическая проблема / Ин-т философии АН СССР. М., 1985. С. 123.

[9] *Лихачев Д. С.* «Слово о законе и благодати» Илариона // Альманах библиофила. Вып. 26. М., 1989. С. 49.

[10] *Ужанков А. Н.* Из лекций по истории русской литературы... С. 11–24.

[11] *Тихомиров М. Н.* Русская культура X–XVIII вв. М., 1968. С. 131. См. также: *Кожинов В.* Творчество Илариона и историческая реальность его эпохи // Альманах библиофила. Вып. 26. М.: Книга, 1989. С. 33.

[12] *Сумникова Т. А., Мильков В. В., Макаров А. И.* Комментарии к переводам сочинений Илариона // Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1. Примеч. 48 (автор В. В. Мильков). С. 75. См. также: *Мильков В. В.* Осмысление истории Древней Руси. 2-е изд. СПб., 2000. С. 254.

[13] *Бобринский А.* Астрономия Библии. Париж, 1928. С. 9.

[14] *Матфей Властарь.* Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим Матфеем или Алфавитная синтагма М[атфея] Властаря / Перевод с греческого священника Николая Ильинского. М., 1996 (репринт). С. 368.

[15] *Розов Н. Н.* К изучению русско-армянских культурных связей древнего периода (митрополит Иларион и католикос Нерсес Шнорали) // Литературные связи. Т. 1. Русско-армянские литературные связи: Исследования и материалы. Ереван, 1973. С. 62–77.

[16] *П[етровск]ий М.* Иларион, митрополит Киевский и Доментиан, иеромонах Хиландарский // Изв. ОРЯС Имп. Академии наук. 1908. СПб., 1909. Т. 13. Кн. 4. С. 81–133.

[17] *Матфей Властарь.* Собрание... С. 368.

[18] *Кирик Новгородец.* Учение им же ведати человеку числа всех лет // Историко-математические исследования. Вып. 6. М.: Гостехиздат, 1953. С. 180–183.

[19] *Матфей Властарь.* Собрание... С. 368.

[20] Библия. М., 1989. С. 69–71.

[21] См. об этом подробнее: *Симонов Р. А.* «Рука Законодавца Моисея» — христианская версия еврейской Пасхи в славяно-русской традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской культурной традиции. М., 1998. С. 193–207.

[22] *Климишин И. А.* Календарь и хронология. 3-е изд., доп. М., 1990. С. 258.

[23] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 190–191.

[24] *Симонов Р. А., Цыб С. В.* К изучению древнерусской календарной традиции («индекта» и сентябрьские эпакты в «Учении» Кирика Новгородца) // Проблемы источниковедения истории книги / МГУП. М., 1997. Вып. 1. С. 10–11.

[25] Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 77.

[26] *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках // Записки Академии наук. Т. 9. Кн. 1. Прил. 3. № XIX. СПб., 1866. С. 89–90.

[27] *Van den Baar.* A Russian Church Slavonic Kannonik (1331–1332). The Haque; Paris: Mounton, 1968. P. 218–219.

[28] *Ibid.* P. 222–223.

[29] *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец – ученый XII века. М., 1980. С. 86–88. См. также: *Симонов Р. А.* Древнерусская книжность (в свете новейших источников календарно-арифметического характера). М., 1993. С. 132–146.

[30] *Климишин И. А.* Календарь и хронология. 3-е изд., доп. М., 1990. С. 370.

[31] *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец – ученый XII века. М., 1980; *Он же.* Древнерусская книжность...

[32] *Цыб С. В.* 2000 лет от Рождества Христова: История нашего летосчисления: Учеб. пособие. Барнаул, 1999. С. 67.

[33] Подробнее см.: *Симонов Р. А.* «Рука Законодавца Моисея» ... С. 194.

[34] *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец... С. 86–88.

[35] Там же. С. 87.

[36] *Ужанков А. Н.* Из лекций по истории русской литературы... С. 6, 136.

[37] *Каменцева Е. И.* Хронология: Учеб. пособие. М., 1982. С. 41–51.

[38] *Беллюстин К.* Как постепенно дошли люди до настоящей арифметики. М., 1941. С. 99.

[39] *Симонов Р. А.* О новом древнерусском тексте 1138 г. // Историко-математические исследования. Сер. 2. 1995. Вып. 1 (36), № 1. С. 66–84.

[40] *Симонов Р. А.* Новое о методах рационализации счета славянскими пасхалистами (по рукописям XIV–XVII вв.) // Историко-математические исследования. Сер. 2. М., 1999. Вып. 3 (38). С. 11–31.

[41] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 190–191.

[42] Российская национальная библиотека. Служебник XIV в. F. N. I. № 73. С. 394.

[43] *Симонов Р. А.* Новое в изучении творчества Кирика Новгородца (XII в.) // Восьмая научная конференция по проблемам книговедения: Тез. докл. М., 1996. С. 203–204.

[44] *Симонов Р. А.* О календарном стиле статьи 6615 г. Повести временных лет (опыт компаративного анализа) // Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании: Тез. докл. / Российский гос. гуманитарный ун-т. М., 1996. С. 332–334.

[45] Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 42–43.

[46] Там же. С. 30, 31.

[47] Там же. С. 48, 49.

[48] *Бобринский А.* Астрономия Библии. С. 33.

[49] *Симонов Р. А.* 2000-летие христианства в свете древнейшей русской календарной символики // Гербовед. 2000. № 1(39). С. 18–31.

[50] *Шахматов А. А.* Повесть временных лет: Вводная часть. Текст. Примечания. Т. 1. Пг., 1916. С. 191.

[51] Там же. С. 192.

[52] *Лант Г. Г.* Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси // ТОДРЛ / Ин-т рус. лит. РАН. Т. 51. СПб., 1999. С. 437. См. также: *Киселева М. С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности / Ин-т человека РАН. М., 2000. С. 29.

[53] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 190—191. См. также: *Симонов Р. А.* «Учение» Кирика – оригинальное древнерусское произведение // Историко-математические исследования. Сер. 2. М., 1999. Вып. 4 (39). С. 25—56.

[54] *Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М.* Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 211—220.

[55] *Иванова М. В.* Древнерусские жития конца XIV—XV веков как источник истории русского литературного языка. М., 1998. С. 12.

[56] *Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М.* Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 212.

[57] *Прохоров Г. М.* Стефан // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. Л., 1989. С. 411—416.

[58] *Симонов Р. А., Чернецов А. В.* Предисловие // Древнерусская книжность: (Творчество и деятельность Стефана Пермского, естественнонаучные и сокровенные знания на Руси). М., 1995. С. 4—5.

[59] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 178.

[60] Древнерусские предания (XI—XVI вв.) / Подгот. древнерусского текста, перев. и коммент. В. В. Кускова. М., 1982. С. 162, 202.

[61] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 188, 190.

[62] Древнерусские предания... С. 185—187, 221—222.

[63] *Прохоров Г. М.* Пахомий Серб (Логофет) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. Л., 1989. С. 157—177.

[64] *Иванова М. В.* Древнерусские жития... С. 170—171.

[65] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 191.

[66] Древнерусские предания... С. 222, 355.

[67] *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 184—185.

[68] *Пиотровская Е. К.* Кирик Новгородец (XII в.) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 216.

[69] *Чернецов А. В.* «Самотворитель новыя грамоты» Стефан Пермский // Древнерусская книжность: (Творчество и деятельность Стефана Пермского, естественнонаучные и сокровенные знания на Руси). М., 1995. С. 58, 125—128.

[70] *Прохоров Г. М.* Пахомий Серб... С. 168.

[71] *Мильков В. В.* Заключение // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 451.

[72] *Морозов Б. Н., Симонов Р. А.* Календарные мотивы «Учения» Кирика (1136 г.) у Ионы Соловецкого (последняя четверть XVI в.) // Вторые чтения, посвященные памяти А. А. Зимина: Тез. докл. и сообщ. М., 1995. С. 363–369.

[73] *Дмитриев Л. А.* Задонщина // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. Л., 198. С. 347.

[74] *Кучкин В. А.* Дмитрий Донской и Сергий Радонежский в канун Куликовской битвы // Церковь, общество и государство в Феодальной России. М., 1990. С. 114; Памятники Куликовского цикла / Гл. ред. акад. Б. А. Рыбаков; Ред. В. А. Кучкин. СПб, 1998. С. 134.

[75] *Клосс Б. М.* Об авторе и времени создания «Сказания о Мамаевом побоище» // IN MEMORIAM: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 253–262.

[76] Памятники Куликовского цикла. С. 5–6.

[77] Там же С. 134–222.

[78] *Рудаков В. Н.* «Духъ южны» в «Сказании о Мамаевом побоище»: К проблеме средневекового восприятия пространства // Научная конференция молодых ученых исторического факультета МПГУ им. В. И. Ленина. М., 1995. С. 9–10; *Он же.* Хронологические указания о событиях 8 сентября 1380 года в памятниках Куликовского цикла // Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании: Тез. докл. и сообщ. науч. конф. / РГГУ. М., 1996. С. 337–340; *Он же.* Семантика хронометрического указания в древнерусской книжности (на материале «Сказания о Мамаевом побоище») // Букинистическая торговля и история книги. Вып. 5. М., 1996. С. 121–125; *Он же.* «Духъ южны» и «осьмый час» в «Сказании о Мамаевом побоище» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. М., 1998. С. 135–157.

[79] *Рудаков В. Н.* «Духъ южны» и «осьмый час»... С. 142.

[80] Памятники Куликовского цикла. С. 180.

[81] Там же. С. 180.

[82] *Рудаков В. Н.* «Духъ южны» и «осьмый час»... С. 142.

[83] Там же. С. 149.

[84] *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863. С. 382–384.

[85] *Коган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. 35. Л., 1980. С. 7.

[86] Памятники Куликовского цикла. С. 182.

[87] *Симонов Р. А.* Косой, дневной, ночной час // Рус. речь. 1993. № 4. С. 68–74.

[88] Сказание о Мамаевом побоище // Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 554; Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 44.

[89] Сказания и повести о Куликовской битве. С. 122, 378.

[90] Памятники Куликовского цикла. С. 171.

[91] *Симонов Р. А.* О причине появления дополнения к описанию Куликовской битвы в гражданских изданиях «Синопсиса» // Тез. докл. 39-й научно-практической конференции... / МГУП. М., 1999. Ч. 2. С. 99.

[92] Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 302.

[93] *Колдуэлл М.* Психология: Словарь-справочник. М., 1999. С. 245.

[94] Памятники Куликовского цикла. С. 170.

[95] Там же. С. 179.

[96] Там же. С. 173.

[97] *Рудаков В. Н.* «Духъ южны» и «осьмый час»... С. 140.

[98] Памятники Куликовского цикла. С. 167.

[99] Там же. С. 172.

[100] *Янин В. Л.* К вопросу о происхождении Михаила Клопского // Археографический ежегодник за 1978 год. М., 1979. С. 52–61.

[101] Там же. С. 59.

[102] *Осипова О. С.* Двоеверная традиция как проявление архетипа (по материалам церковных обличений) // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 49, 50.

[103] Там же. С. 52, 53.

[104] *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 119.

[105] *Грушевицкая Т. Г., Садохин А. П.* Концепции современного естествознания. М., 1998. С. 65.

[106] *Гарэн Э.* Магия и астрология в культуре Возрождения // *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения: Избр. работы. М., 1986. С. 331–349.

[107] *Лихачев Д. С.* О филологии. М., 1989. С. 95.

[108] Там же. С. 148–149.

[109] Там же. С. 152.

[110] *Грушевицкая Т. Г., Садохин А. П.* Концепции... С. 65.

[111] См.: *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей в эпоху Возрождения. М., 1983. С. 7 и сл. *Симонов Р. А.* Рец. на кн.: *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей в эпоху Возрождения // Философские науки. 1984. № 5. С. 190.

[112] *Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 50, 283–284.

[113] *Грушевицкая Т. Г., Садохин А. П.* Концепции... С. 66.

[114] *Матфей Властарь.* Собрание... С. 368.

[115] *Турилов А. А.* Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР). М., 1986. С. 78.

[116] *Таубе М.* Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих // IN MEMORIAM: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 246.

[117] Грамота архиепископа Генадия Новгородского владыце Прохору Сарьскому // *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси в XIV – начале XVI века. М.; Л., 1955. С. 311.

[118] *Лурье Я. С.* Геннадий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 145.

[119] *Симонов Р. А.* Об использовании древнерусскими книжниками приема «тонкой правки текста» в «Сказании о князьях владимирских» // Букинистическая торговля и история книги. Вып. 8. М., 2000. С. 5–6.

[120] *Basile G. M.* Astrology and Sixteenth-Centure Moscovy // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание. М., 1997. С. 418–430.

[121] *Максим Грек.* Сочинения. Казань. 1860. Ч. 1. С. 362–363.

[122] Цитируется по кн.: *Малинин В.* Старец Елиазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. С. 252.

[123] РНБ, Q.IX. 50. Арифметика 1684 г. С. 158.

[124] *Григорий Нисский.* Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 296. См. также: *Полянский С. М.* Религиозно-философская проблематика в «Послании о посте» митрополита Никифора // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 275.

[125] *Рабинович И. М.* О ятроматематиках // Историко-математические исследования. Вып. 19. М., 1974. С. 223–230.

[126] РГБ. Ф. 354 (Вологодское собрание), № 14. Псалтырь с восследованием. Кон. XV – нач. XVI в. Л. 663.

[127] *Симонов Р. А.* Астрологический «вечный календарь» в рукописи кон. XV–нач. XVI в. // Букинистическая торговля и история книги. Вып. 4. М., 1995. С. 54–69.

[128] Воспроизведение оригинала: *Simonov R. A.* Russian Astrology: A New Monument of the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries // XVIII[th] International Congress of Buzantine Studies: selected papers. Vol. 4. Shepherdstown (USA), 1996. P. 297.

[129] *Симонов Р. А.* Астрологический «вечный календарь»... С. 65–67.

[130] *Симонов Р. А.* 2000-летие христианства... С. 18–31.

[131] *Кузаков В. К.* О восприятии в XV в. на Руси астрономического трактата «Шестокрыл» // Историко-астрономические исследования. Вып. 12. М., 1975. С. 113–120.

[132] *Филофей.* Послание о злых днях и часах // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 440–485.

[133] *Голоскевич К.* Астрология в России в XV–XVI вв и послание старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея «на звездочетца и латыны». Остров, 1897. С. 19; *Малинин В.* Старец Елиазарова монастыря Филофей и его послания. С. 306; *Симонов Р. А.* Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века). М., 1998. С. 52.

[134] На полуофициальном уровне переход на концепцию «жидовствующих» в части включения астрологии в квадривий вместо астрономии произошел при царе Алексее Михайловиче в «Книге избранной вкратце», подготовленной Николаем Спафарием и Петром Долгово в 1672 г., по-видимому, для справочных и педагогических целей. Соответствующий текст опубликован в кн.: *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты / Подгот. текстов и вступит. ст. О. А. Белобровой. Л., 1978. С. 45—46. «Замедленный Ренессанс» русского Предвозрождения «перешел и в XVII век» и вылился в формы барокко (*Лихачев Д. С.* О филологии. С. 164, 167). Как отмечает О. А. Белоброва, трактаты Николая Спафария существенно важны «для характеристики эстетики московского барокко» (*Белоброва О. А.* Личность и научно-просветительские труды Николая Спафария // *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты. С. 3) Таким образом, возрожденческая попытка «жидовствующих» по сближению астрологии с математикой осуществилась (насколько полно, трудно судить) в системе образовательного квадривия лишь спустя около двух столетий, на завершающей стадии Предвозрождения — в условиях русского барокко.

[135] *Клосс Б. М.* Об авторе... С. 261.

[136] Выявление скрытых смыслов связано с установлением мыслей автора произведения, которые явно не представлены в самом анализируемом тексте. Такого рода исследовательский подход относится к числу сложных и нуждается в четком методологическом обосновании. В данном случае представляется целесообразным использовать концепцию объективного знания Карла Поппера (*Popper K. R.* Objective Knowleage: An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, 1979). Его история предполагает существование нередуцируемых друг к другу трех миров: «Физического и ментального мира и мира объективного знания» (*Поппер К.* Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 514). До К. Поппера строгое различение мира психических состояний сознания в процессе математического творчества и мира логического содержания знания проводил Бертран Больцано (1781—1848). Он считал, что «логика имеет дело с истинами, существующими вне времени и пространства, с математическими суждениями» — миром идеальных предметов самих по себе (*Овчинников Н. Ф.* Мир объективного знания: развитие концепции от Платона до Поппера // Годичная научная конференция, 2000 / Ин-т истории естествознания и техники РАН. М., 2000. С. 119—120). В соответствии с установкой Больцано—Поппера скрытые смыслы произведения могут укладываться в определенную систему логических структур, характеризующих существо математических суждений. К числу таковых, например, относятся условия существования и познания, см.: Условия // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 707—708.

[137] *Колесов В. В.* Комментарий // Домострой / Сост., вступит. ст., пер. и коммент. В. В. Колесова. М., 1990. С. 299.

[138] Памятники Куликовского цикла. С. 181–182.

[139] Там же. С. 172.

[140] *Рудаков В. Н.* «Духъ южны» и «осмый час»... С. 135.

[141] Там же. С. 142.

[142] О датировочной роли дней недели в «Сказании» см.: *Симонов Р. А.* Логика и «управительная» астрология в «Сказании о Мамаевом побоище» // Гербовед. (В печати).

[143] О календарном значении «малого года» («малого лета») см.: *Симонов Р. А.* Представления о времени в допетровской Руси на основе новых данных о пасхальных расчетах // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 355–365.

[144] *Симонов Р. А.* О причинах появления единорогов на золотой монете («корабельнике») Ивана III // Гербовед. 1997. № 3 (15). С. 75–79.

[145] *Татищев В. Н.* История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 370. Подробнее об эмблеме единорога см.: *Симонов Р. А.* Древняя государственная эмблема России – единорог // Труды историко-архивного ин-та. Т. 34: Сб. ст. геральдического семинара ИАИ РГГУ. Вып. 1. М., 2000. С. 283–299.

[146] *Симонов Р. А., Стяжкин Н. Н.* Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга, глаголемая логика» и «Логика Авиасафа» // Философские науки. 1977. № 5. С. 133–143.

[147] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000.